LA BIBLE

ET

LES DÉCOUVERTES MODERNES

EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE

PAR

F. VIGOUROUX
Prêtre de Saint-Sulpice

AVEC CARTES, PLANS ET ILLUSTRATIONS
D'APRÈS LES MONUMENTS

Par M. l'abbé DOUILLARD, Architecte

Précédé d'un Bref de Sa Sainteté le Pape Léon XIII

SIXIÈME ÉDITION
REVUE ET AUGMENTÉE

TOME PREMIER

PARIS
BERCHE ET TRALIN, ÉDITEURS
69, RUE DE RENNES, 69
1896

LA BIBLE

ET LES DÉCOUVERTES MODERNES

EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE

I

DU MÊME AUTEUR

Les Livres Saints et la critique rationaliste. *Histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Écritures,* par F. Vigouroux, avec des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard, architecte. Nouvelle édition. 5 in-8°. Paris, Roger et Chernoviz. Prix...... 35 fr. »
Édition in-12. Prix.. 20 fr. »
Les deux premiers et les trois derniers volumes se vendent séparément.

Manuel biblique ou Cours d'Écriture Sainte à l'usage des séminaires. Ancien Testament, par F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice. Nouveau Testament, par L. Bacuez, prêtre de Saint-Sulpice. Neuvième édition. 4 in-12. Paris, Roger et Chernoviz. Prix.......................... 14 fr. »

Manuale biblico, ó Curso de Sagrada Escritura, *traducido al castellano bajo la direccion de* D. Vicente Calatayud y Bonmati. 4 in-8°. Alicante et Valence, 1891-1895.

Manuale biblico, o Corso di Sacra Scrittura. *Versione italiana sull'ottava edizione francese.* 4 in-8°. San Pier d'Arena, Libreria Salesiana, 1894-1895.

Carte de Palestine pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une feuille papier japon imprimée en quatre couleurs de 0m,47 de haut sur 0m,39 de large. Cinquième édition, 1895. Paris, Roger et Chernoviz. Prix.. 1 fr. »
Achetée avec le *Manuel biblique*.............................. 0 fr. 50

Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palæstina, in Aegypten und in Assyrien, von F. Vigouroux. Autorisirte Uebersetzung von Joh. Ibach, Pfarrer von Villmar. 4 in-8°. Mayence, Franz Kirchheim.

Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes, avec des illustrations d'après les monuments. In-12, Paris, Berche et Tralin. Prix.. 4 fr. »

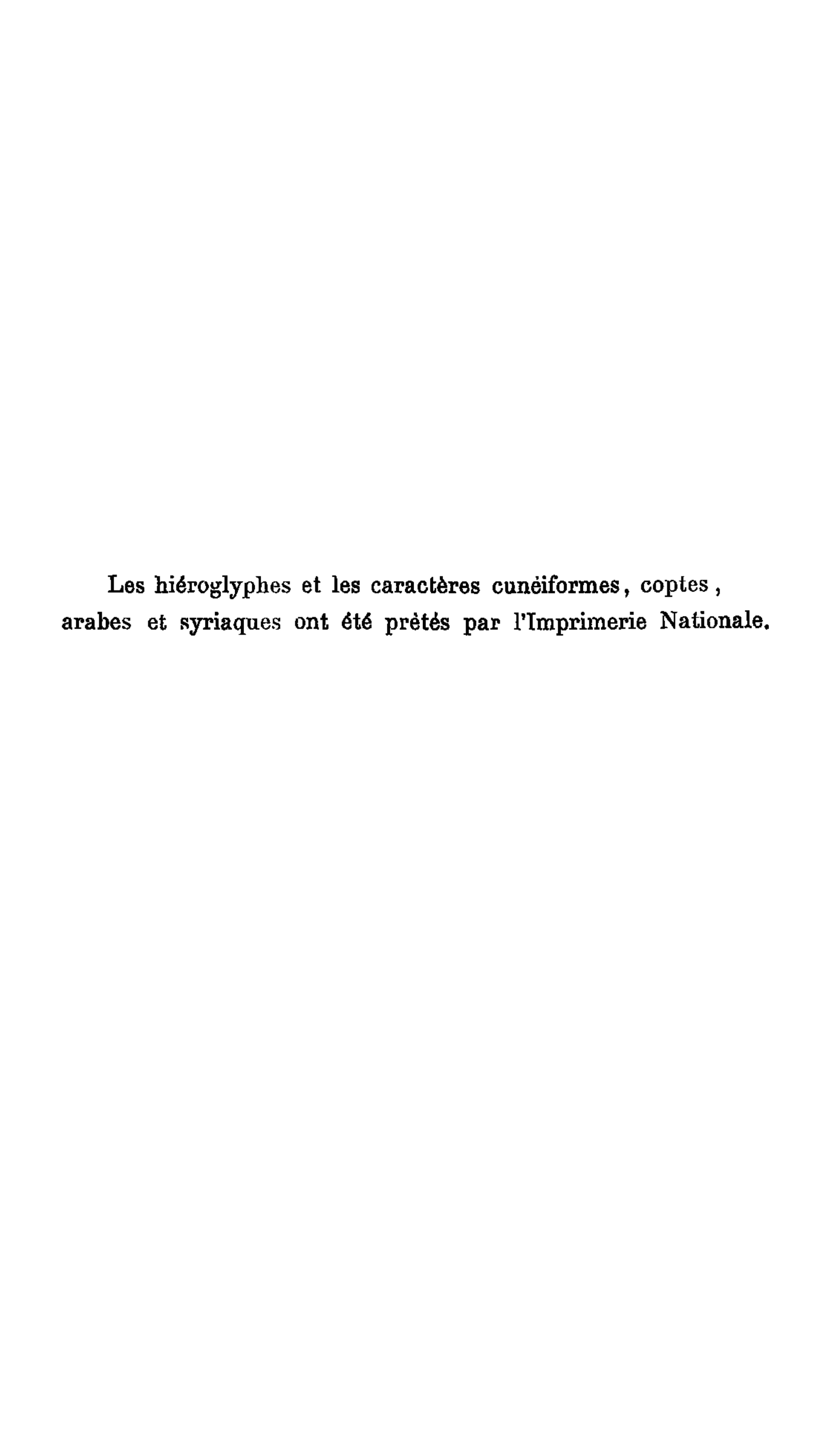
La Bible et la Critique. Réponse aux *Souvenirs d'enfance et de jeunesse de* M. Renan. Broch. in-8°. Paris, Berche et Tralin. Prix......... 1 fr. »

Mélanges bibliques. La Cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église, *suivie d'études diverses relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament.* (*Les inventeurs de l'explication naturelle des miracles : Eichhorn et Paulus. — Les inscriptions et les mines du Sinaï. — Les Héthéens de la Bible. — Le livre des Proverbes et la fourmi. — Susanne : caractère véridique de son histoire. — Les Samaritains au temps de Jésus-Christ. — La Bible et la critique,* réponse aux *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de M. Renan), par F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice : avec une carte et des illustrations d'après les monuments. par M. l'abbé Douillard architecte. Deuxième édition, in-12. Paris, Berche et Tralin. Prix........ 4 fr. »

La Sainte Bible selon la Vulgate traduite en français par M. l'abbé Glaire, avec introductions et notes par F. Vigouroux. Ancien et Nouveau Testament. 4 in-8°. Prix.. 24 fr. »
Le Nouveau Testament, deuxième édition, se vend séparément. Prix. 6 fr. »

En cours de publication :

Dictionnaire de la Bible, contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les Saintes Écritures, les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques, relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament, et des notices sur les commentateurs anciens et modernes avec de nombreux renseignements bibliographiques. Ouvrage orné de cartes, de plans, de vues des lieux, de reproductions de médailles antiques, de fac-similés des manuscrits, de reproductions de peintures et de bas-reliefs assyriens, égyptiens, phéniciens, etc., publié par F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Paris, Letouzey et Ané. Prix du fascicule, in-4°, de 320 colonnes.. 5 fr. »
Les neuf premiers fascicules sont publiés.


Les hiéroglyphes et les caractères cunéiformes, coptes, arabes et syriaques ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

BREF DE S. S. LE PAPE

LÉON XIII.

Perillustris et admodum Reñde Dñe Dñe Obsm̃e.

Humanissime accepit Ss̃mus Dominus Leo XIII, litteras a te datas die decima hujus mensis, ex quibus libenter intellexit magno virorum gravium favore fuisse dudum exceptum, ac studiose a quamplurimis quæsitum opus tuum inscriptum : « *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie,* » ac modo id agi ut in italicum sermonem vertatur, eaque versio quasi nova editio sit, auctior multo et ornatior iis quæ

Très honoré Monsieur,

C'est avec une grande faveur que Notre Très Saint Père Léon XIII a reçu votre lettre datée du dix de ce mois. Sa Sainteté y a vu avec plaisir que votre ouvrage intitulé « *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie* » avait été accueilli très favorablement par les hommes compétents et recherché avec empressement par un très grand nombre de lecteurs ; et qu'on s'occupait en ce moment d'en

faire une traduction italienne, qui fût en même temps une nouvelle édition beaucoup plus complète et plus riche que les précédentes. Sa Sainteté en est d'autant plus satisfaite que cette traduction italienne — de l'avis, comme vous l'écrivez, de M. Henry Hyvernat, le docte professeur d'archéologie orientale au séminaire de Rome — est surtout destinée à aider, comme livre classique, les élèves de ce séminaire qui se livrent à l'étude des sciences sacrées. Il est en effet du plus grand intérêt de leur fournir ces nouvelles armes qu'on trouve dans les documents découverts en Asie et en Égypte : ainsi la vérité des Saintes Écritures brillera d'un plus vif éclat et leur autorité s'imposera avec plus de force. Notre Très Saint Père augure

antea prodierunt. Majorem porro ex eo voluptatem capit Sanctitas Sua, quod hæc italica interpretatio, judicio, ut scribis, clari viri Henrici Hyvernat, doctoris decurialis in Seminario Romano antiquitatibus orientalibus tradendis, usui præcipue futura sit et adjumento alumnis, qui in eodem Seminario sacris disciplinis excolendis operam navant. Interest enim summopere ipsos hisce novis instrui præsidiis, quæ detecta in Asia et Ægypto documenta suppeditant, ut Sacrarum Litterarum luculentius eniteat veritas, et validius vindicetur auctoritas. Dum itaque ex hac italica editione, quæ opus tuum penes nostrates vulgatius efficiet, uberes fructus Pater Beatissimus ominatur, tibi ac docto viro, ut postulasti, qui interpretationis conficiendæ munere fungitur,

donc des fruits abondants de cette traduction italienne qui contribuera à répandre davantage votre ouvrage parmi nos compatriotes, et Elle vous envoie avec amour, comme gage de sa paternelle affection, pour vous et, comme vous l'avez demandé, pour le savant traducteur, sa Bénédiction Apostolique.

Pour moi, je suis heureux de saisir l'occasion qui m'est offerte de vous assurer des sentiments de sincère considération avec lesquels je suis, de tout cœur, très honoré Monsieur,

Votre dévoué serviteur,

CHARLES NOCELLA,

Secrétaire de Notre Très Saint Père pour les lettres aux Princes.

Rome, 20 août 1887.

Apostolicam Benedictionem Paternæ dilectionis testem peramanter impertit.

Mihi interim gratum est, oblatam opportunitatem amplecti, ut sensus sinceræ existimationis meæ tibi profitear, qua sum ex animo tui, perillustris et adm. Rende Dñe Dñe Obsme,

Devotus famulus,

CAROLUS NOCELLA,

Ssmi Dñi ab epistolis ad viros Principes.

Romæ, die xx Augusti anno MDCCCLXXXVII.

Le Bref de Sa Sainteté était accompagné de la lettre suivante, écrite en français, par Son Éminence le Cardinal LUCIDO-MARIA PAROCCHI, cardinal-vicaire du Souverain Pontife.

Lettre de Son Éminence le Cardinal-Vicaire.

MONSIEUR LE PROFESSEUR,

J'ai l'honneur de vous envoyer la lettre ordonnée par Sa Sainteté, à louer et recommander votre classique ouvrage, *La Bible et les découvertes modernes.*

J'en suis d'autant plus consolé, que le Saint Père a exaucé mes humbles prières, adressées dans le but d'honorer la science et de propager les bonnes études parmi le Clergé.

Agréez, mon Père, les sentiments de vénération avec lesquels j'ai le bonheur de me soussigner,

Votre très dévoué en J.-C.

L. M., *cardinal-vicaire.*

Rome, 1er septembre 1887.

Lettre de Son Éminence le Cardinal Bourret,

ÉVÊQUE DE RODEZ ET DE VABRES.

ÉVÊCHÉ
DE
RODEZ.

† Rodez, le 16 avril 1877.

Mon cher Monsieur le Directeur,

Je suis heureux de vous adresser mes plus chaleureuses félicitations pour votre beau travail sur *La Bible et les découvertes modernes*. Déjà, dans la *Revue des Questions historiques*, j'avais remarqué le mérite et l'importance de vos savantes études. Aussi ai-je applaudi bien sincèrement à la pensée que vous avez eue de revoir et de compléter ces divers articles et d'en former l'ouvrage que vous faites paraître en ce moment. Je ne crains pas de dire que c'est une des plus importantes publications que la France ait produites dans notre siècle sur les Livres Saints et sur les fondements historiques de la Révélation, et je suis fier de songer que c'est l'œuvre d'un prêtre originaire de mon diocèse.

L'*Esquisse de l'histoire du Rationalisme allemand* que vous

avez mise en tête de l'ouvrage est un exposé méthodique, précis et lumineux de toutes les tentatives entreprises successivement contre les Livres sacrés. Cette introduction me semble d'une grande utilité. Un esprit sérieux et de bonne foi ne peut s'empêcher de reconnaître, en la lisant, que tous les systèmes de la science rationaliste se réfutent les uns les autres, et de toucher du doigt, comme le rationalisme lui-même en convient, que toutes les explications qu'elle essaie de donner, au sujet de la Sainte Écriture, « aboutissent fatalement à des résultats mesquins ou invraisemblables. » Et, lorsqu'on a vu de près le spectacle de ces aberrations de l'esprit humain, on jouit mieux que jamais, comme vous le dites si bien, du bonheur d'être catholique, et l'on goûte davantage le don de la foi.

Cette *Esquisse de l'histoire du Rationalisme* n'est, du reste, qu'une préface à des études bien plus intéressantes encore. Dans la partie historique de votre ouvrage, la seule que vous ayez publiée jusqu'à présent, vous exposez avec une merveilleuse clarté les principales découvertes faites en Égypte et en Assyrie par les archéologues modernes. Tous les avantages semblent se rencontrer dans la lecture de ce travail substantiel. On se trouve en contact avec les peuples les plus anciens; on voit de près leurs mœurs, leurs usages, les restes de leur civilisation; c'est tout un jour qui s'ouvre pour donner l'intelligence de la Bible. L'âme catholique éprouve une délicieuse joie, en remarquant que toutes les découvertes contemporaines ne sont qu'une nouvelle forme de l'apologétique chrétienne, une démonstration toujours vivante de la divinité des Livres Saints. Et lorsque le progrès du rationalisme a rendu muettes les âmes qui auparavant confessaient la foi, voilà

que les antiques pierres surgissent des entrailles de la terre et viennent prêter un nouvel appui à l'édifice de la foi catholique que la science avait la prétention impie d'y ensevelir.

J'ajoute que la forme de l'ouvrage lui donne un agrément de plus : style plein de correction et empreint d'une gracieuse simplicité, rapprochements heureux et intéressants, illustrations artistiques d'après les monuments eux-mêmes, rien ne manque à ce travail pour en faire un livre du premier mérite.

C'est donc une grande et belle œuvre que vous avez faite, mon cher Monsieur le Directeur; continuez à mettre au service de la Vérité et de l'Église de Jésus-Christ le remarquable talent que Dieu vous a donné. Je fais des vœux pour que Notre-Seigneur vous conserve longtemps les forces que vous employez avec tant de succès à défendre sa cause. Votre ouvrage est de ceux qui restent. Puisse-t-il se propager rapidement, être lu et compris de tous ceux qui ont mission d'étudier les Saintes Écritures ! C'est un véritable arsenal où la foi trouve des armes pour défendre le Livre qui lui vient de Dieu; c'est aussi une source de lumière qui lui montre, avec une clarté nouvelle, les beautés cachées dans cette céleste parole, qui a toujours fait les délices des grandes intelligences et des grands cœurs.

Aussi je bénis bien sincèrement votre travail; et en vous exprimant mes meilleures félicitations, je vous renouvelle, mon cher Monsieur le Directeur, l'assurance de mes sentiments affectueux et dévoués.

† ERNEST, *Év. de Rodez et de Vabres.*

A MARIE

MÈRE DU VERBE INCARNÉ.

Agréez l'humble hommage de ces pages, Mère de Celui dont parlent Moïse et les Prophètes; daignez les bénir, afin qu'elles puissent servir à augmenter parmi nous l'amour des Saintes Lettres et contribuer à la gloire de Dieu, à la défense de l'Église et au bien des âmes.

Paris, 2 février 1877,

Fête de la Purification de la Très Sainte Vierge.

TRANSCRIPTION DES LETTRES HÉBRAÏQUES

EN CARACTÈRES LATINS.

Consonnes.

א	Aleph	ʾ	ט	Teth	t	פּ	Pé (avec daguesch)	p
ב	Beth	b	י	Yod	i, y	פ	Phé	f
ג	Ghimel	g (dur)	כ	Caph	k	צ	Tsadé	ṣ
ד	Daleth	d	ל	Lamed	l	ק	Coph	q
ה	Hé	h	מ	Mem	m	ר	Resch	r
ו	Vav	v	נ	Nun	n	שׂ	Sin	ṡ
ז	Zaïn	z	ס	Samech	s	שׁ	Schin	š
ח	Heth	ḥ	ע	Aïn	ʿ	ת	Thav	ṭ

Voyelles.

Kamets	ָ	*â*	Kamets qatouph	ָ	*o*
Patach	ַ	*a*	Schoureq	וּ	*û*
Tséré	ֵ	*ê*	Kibbouts	ֻ	*u*
Ségol	ֶ	*é*	Scheva mobile	ְ	*e*
Chirek gadol	ִי	*î*	Chateph patach	ֲ	*ă*
Chirek qaton	ִ	*i*	Chateph ségol	ֱ	*ĕ*
Cholem	וֹ	*ô*	Chateph kamets	ֳ	*ŏ*

L'*u* doit se prononcer toujours *ou*, en hébreu, en assyrien et en égyptien. Le ח, ḥ, est une aspiration très forte; צ, ṣ, se prononce *ts*; שׂ, ṡ, se prononce *s*; שׁ, š, se prononce *ch*, comme dans cheval; š doit aussi se prononcer *ch* dans la transcription de tous les mots étrangers, à quelque langue qu'ils appartiennent. — Dans la prononciation de l'hébreu généralement reçue en France, on ne fait entendre ni l'aleph, ni le hé, ni l'aïn.

AVERTISSEMENT

DE LA CINQUIÈME ÉDITION.

Cette édition a été mise, autant que possible, comme les quatre précédentes, au courant des progrès de l'archéologie orientale.

Peu de découvertes importantes, concernant directement la Sainte Écriture, ont été faites dans le domaine de l'assyriologie, mais de nombreux travaux ont été publiés et ont augmenté nos connaissances de détail ou perfectionné les traductions des textes déjà antérieurement publiés.

L'égyptologie a été plus féconde et l'*Egypt Exploration Fund* a continué à rendre à la science sacrée des services précieux. M. Flinders Petrie a exploré et étudié des sites intéressants. Nous mettons à profit le résultat de ses recherches. Dans la quatrième édition, nous avons pu déjà enregistrer les découvertes de premier ordre faites par M. Édouard Naville à Tell el-Maskhoûta, l'antique Pithom, bâtie par les Hébreux sous la persécution de Ramsès-Sésostris. Dans celle-ci, nous sommes heureux de faire connaître les belles fouilles par lesquelles le savant et habile explorateur, — qu'il nous a été permis de voir à l'œuvre au milieu des ruines de Bubaste, — a fixé d'une manière définitive la situation de la terre de Gessen.

La Palestine, où les récoltes épigraphiques sont si rares et si maigres, nous a fourni l'inscription hébraïque de l'aqueduc souterrain de Siloé, dont on trouvera le *fac-simile* et la traduction au tome quatrième.

Enfin la Providence a bien voulu nous ménager, grâce à la bonté de M. le Supérieur général de Saint-Sulpice et à l'affection d'un ami dévoué, M. l'abbé Le Camus, la satisfaction et la joie de contrôler nous-même sur les lieux les descriptions que jusqu'à présent nous avions dû emprunter aux relations des voyageurs les plus exacts et les plus consciencieux. Nous avons déjà vu actuellement de nos propres yeux un grand nombre des monuments que nous décrivons et nous étudions sur place les mœurs et les coutumes de l'Orient. Plusieurs pèlerins qui avaient visité l'Égypte, le Sinaï et la Palestine, depuis la publication de la première édition de cet ouvrage, avaient bien voulu nous certifier l'exactitude des descriptions que nous avions faites, mais c'est pour nous un bonheur inexprimable de pouvoir vérifier maintenant par nous-même ce que nous avons écrit et de vivre en réalité dans ces pays où nous vivions depuis tant d'années en imagination; d'habiter sur les bords de ce fleuve du Nil qu'ont vu Jacob et Joseph; de voguer sur ces eaux où a été exposé Moïse; de parcourir en tout sens cette terre où ont séjourné si longtemps les Hébreux, où Jésus, Marie et Joseph ont fui la colère d'Hérode, — en attendant le moment prochain et plus heureux encore où il nous sera donné de baiser la terre sacrée où a vécu et où est mort le Sauveur des hommes.

Daigne Notre-Seigneur continuer à répandre ses bénédictions sur cette œuvre et lui faire porter quelques fruits de salut dans les âmes droites !

Le Caire, 1er mars 1888.

AVERTISSEMENT

DE LA SIXIÈME ÉDITION.

D'année en année, les recherches sur l'Égypte et sur l'Assyrie deviennent plus nombreuses et plus considérables. La pioche des fouilleurs ne s'arrête presque plus et les publications égyptologiques et surtout assyriologiques se multiplient en Allemagne, en Angleterre et en France. Depuis la cinquième édition de cet ouvrage, les explorateurs ont fait un certain nombre de découvertes intéressantes, que nous mettons à profit dans cette nouvelle édition, et les savants ont étudié, en particulier, plusieurs tablettes assyriologiques fort importantes. En même temps que progresse l'intelligence des textes, leur nombre s'accroît sans cesse et l'année 1895 a vu s'augmenter de plus de trente mille le trésor des tablettes assyriennes. Quoique tant de documents n'aient pas un rapport direct avec nos Saintes Écritures, elles ont souvent à recueillir çà et là des indications utiles et des renseignements précieux. Nous l'avons montré dans les éditions précédentes. On en trouvera d'autres preuves dans cette sixième édition.

Elle contient de nouveaux textes, ajoutés à ceux que l'on connaissait déjà, sur la création, d'après les légendes chaldéennes. Le poème de Gilgamès, cette curieuse épopée

antique, que chanta sur les rives de l'Euphrate, un des plus vieux poètes du monde, précurseur d'Homère et des aèdes grecs, est maintenant connu dans son ensemble; par l'analyse que nous en faisons et par plusieurs autres traits, empruntés aux documents cunéiformes, nous montrons de plus en plus comment les premiers chapitres de la Genèse se rattachent aux traditions du berceau d'Abraham.

Grâce aux récents travaux des assyriologues, nous pouvons aujourd'hui écrire un commentaire tout à fait nouveau du chapitre XIV de la Genèse. Les briques d'Ur, d'Érech et d'autres villes de la Chaldée nous racontent ce qu'étaient ces rois qui firent la campagne contre Sodome et ces personnages, dont on n'avait guère su jusqu'à présent que le nom, entrent maintenant dans le plein jour de l'histoire.

La période des Rois de Juda et d'Israël est aussi éclaircie sur plusieurs points de détail par de récentes découvertes.

De nouveaux voyages d'études en Terre Sainte, en Égypte, en Asie Mineure, ont permis à l'auteur d'étudier encore plusieurs fois sur place les mœurs locales et un certain nombre de questions intéressantes; il s'efforce aussi de tirer profit de ses observations personnelles dans la présente édition. Plaise à Notre-Seigneur et à sa Très Sainte Mère de la bénir!

Paris, Séminaire Saint-Sulpice, 1er janvier 1896.

ESQUISSE DE L'HISTOIRE

DU

RATIONALISME BIBLIQUE

EN ALLEMAGNE.

La Bible a été, pendant de longs siècles, en possession du respect universel. Depuis que Dieu l'avait donnée aux hommes, juifs et chrétiens l'avaient unanimement regardée comme leur plus précieux trésor. Le protestantisme vint, et, en haine de la papauté, il poussa jusqu'à l'exagération le culte de la Sainte Écriture. Cette exagération, signalée en vain par les théologiens catholiques, finit par provoquer au sein du luthéranisme la réaction violente dont nous sommes les témoins attristés.

La guerre actuelle contre les Livres Saints a commencé en Angleterre; c'est de là qu'elle fut transportée en France par Voltaire. Mais cette guerre, en deçà et au delà de la Manche, ne fut qu'un jeu, comparée à celle qui éclata bientôt sur les bords du Rhin. Les déistes anglais et les philosophes français firent, il est vrai, un grand mal à la religion; ils ne fondèrent pas cependant une école durable. Il n'en fut pas de même en Allemagne. C'est là qu'est né le vrai

rationalisme biblique, c'est de ce pays qu'il a étendu peu à peu ses ravages sur l'Europe entière : aujourd'hui tous les ennemis de la Bible, en France, en Angleterre, en Italie, empruntent également à l'exégèse germanique les armes dont ils font usage contre le livre inspiré. Pour connaître l'histoire du rationalisme biblique, nous devons donc en rechercher en Allemagne l'origine, le développement et les progrès.

I.

ORIGINES DU RATIONALISME BIBLIQUE.

Le rationalisme biblique est le fils de Luther[1]; mais de Luther aux incrédules de nos jours, la route parcourue est immense. Le moine de Wittenberg rompt avec le catholicisme; les libres-penseurs actuels rejettent toute religion. Le père de la Réforme croit à l'inspiration de la Bible, aux prophéties, aux miracles, à la grâce, à la justification, à la divinité de Jésus-Christ, au ciel et à l'enfer; les théologiens rationalistes, qui commentent aujourd'hui l'Ancien et le Nouveau Testament dans les chaires des universités allemandes, se moquent froidement de toutes ces choses, comme l'enfant devenu homme des contes de nourrice dont on a bercé ses jeunes ans. Le principe du libre examen, poussé à ses dernières limites, mène à ces négations fatales.

Il lui a fallu néanmoins de longues années pour atteindre cette dernière étape, parce que l'esprit humain ne se lance pas d'un seul bond dans les extrêmes; ce n'est que pas à pas qu'il dévie du droit chemin : mais, un peu plus tôt, un

[1] Strauss, le plus grand ennemi de la Bible à notre époque, se considère lui-même comme le continuateur de l'œuvre de Luther, *Nouvelle Vie de Jésus,* trad. Nefftzer et Dollfus, 2 in-8°, Paris, 1864, t. I, p. XIV-XV. Dans la conclusion de son *Voltaire, sechs Vorträge,* in-8°, Leipzig, 1870, p. 344, il assure que le protestantisme allemand seul pouvait produire le rationalisme biblique : « Deutsche, Protestanten, haben der Menschheit gegeben, was von den Franzosen, auf dem Boden des Katholicismus, erwachsen, nicht verlangt werden durfte. »

peu plus tard, quand il marche dans la voie de l'erreur, une inexorable logique le précipite au fond de l'abîme.

Le dogme fondamental du luthéranisme et du calvinisme, c'est l'autorité exclusive de la Bible, interprétée par chacun selon les lumières intérieures que lui communique l'Esprit-Saint. Tous les anciens réformés étaient unanimes à reconnaître dans l'Écriture un livre divin, venu du ciel pour révéler aux hommes leurs devoirs envers leur Créateur et envers leurs semblables, règle infaillible de la foi et des mœurs. La Bible était tout pour le vrai protestant. Il la considérait comme le boulevard de la liberté de penser. Entre lui et Dieu, il n'y avait qu'elle[1]. Aucune autorité, ni dans le présent ni dans le passé, n'a le droit d'expliquer la parole de Dieu en dehors de la conscience propre. La tradition est sans valeur pour interpréter le livre sacré, il se suffit à lui-même, personne ne doit en limiter ni en fixer le sens, il est à lui seul la tradition, l'autorité, le prêtre, le docteur.

Voilà l'essence de la Réforme, le lien commun qui, dès l'origine, a uni Luther (1483-1546), Calvin (1509-1564) et les autres premiers sectaires. Dès le commencement de la révolte contre l'Église, les états luthériens exposèrent très clairement ces idées, dans la *protestation* célèbre contre la seconde diète de Spire (1529), protestation qui leur valut le nom de protestants[2]. Ils y énonçaient les principes suivants : la Bible ne doit pas s'interpréter par la tradition, mais par elle-même ; l'autorité de la Bible est supérieure à celle des conciles et de l'Église.

[1] Luther appelait la Bible les langes et le berceau dans lesquels le Christ repose : « In diesen Buch findest du die Windeln und Krippen, darinnen Christus lieget. » *Von dem Wort Gottes oder der heiligen Schrift*, nº 78, *Werke*, édit. Walch, 24 in-4º, Halle, 1737-1753, t. xxii, col. 87.

[2] J. Sleidan, *De statu religionis et reipublicæ, Carolo quinto Cæsare, commentariorum libri xxvi*, l. vi, in-fº, Strasbourg, 1559, p. 68 *a*.

Ces principes ont maintenu longtemps une unité factice dans le protestantisme, malgré l'action dissolvante du libre examen. Celui-ci engendra bientôt, il est vrai, cette multitude de sectes que Bossuet nous a fait connaître dans son *Histoire des variations*. Mais, en dépit de ces discordes et de ces divisions intestines, l'autorité exclusive de la Bible, au lieu de diminuer, ne fit que croître et grandir, par la nécessité d'avoir un point de ralliement contre l'ennemi commun, le catholicisme. On fut amené ainsi à exagérer et à outrer la doctrine de l'inspiration. Non content de professer l'inspiration verbale, d'après laquelle chacun des mots des Livres Saints est révélé, on nia, comme le font aujourd'hui encore quelques protestants rigides, la possibilité d'une seule altération accidentelle, d'un seul changement de chiffres, d'une seule erreur de copiste, dans le texte sacré original. C'est ce que les protestants libéraux d'aujourd'hui appellent la *bibliolâtrie*. « C'avait été, dit l'un d'eux, un mouvement instinctif de la croisade inaugurée contre la tradition, représentée par la cour de Rome, de s'appuyer sur la Bible... La Bible remplaça l'Église... La Bible fut investie d'attributs que, certes, il n'était pas aisé de justifier. On enseigna qu'elle était parfaite, sans obscurité, intelligible à tous, et qu'elle contenait tout ce qui est nécessaire au salut. Luther déclara que « l'É- » criture ne peut pas se tromper et que c'est une impiété et un » blasphème de soutenir que les Écritures sont obscures. » La Bible fut bientôt une sorte de pape de papier et, comme le souverain Pontife, le représentant de Dieu et du Christ. Le rigide orthodoxe Calow soutenait que les écrivains sacrés n'avaient apporté aux révélations divines que leur bouche et leur main... Au commencement du XVIIIe siècle, Georges Nitsche, superintendant de Gotha, composait un ouvrage sous ce titre : *L'Écriture Sainte est-elle Dieu lui-même ou une créature?* Et quand on sait à quelle bibliolâtrie le protestant a pu descendre, on ne s'étonne pas qu'un pauvre sauvage,

voyant passer un missionnaire [protestant] la Bible sous le bras, se soit écrié : « Voilà le Dieu de cet homme et quel » Dieu! Il le porte dans sa poche, tandis que nous avons » les nôtres à la marae[1]. »

L'importance trop exclusive attribuée à la Bible par Luther devait, comme tout ce qui est exagéré, amener une réaction, et l'on voit par les paroles de M. Fontanès jusqu'où elle s'est portée. Cependant le dogme fondamental de la secte sur les Écritures demeura intact jusque vers le milieu du XVIIIe siècle. Les guerres qu'elle soutint si longtemps contre le catholicisme l'empêchèrent de se replier sur elle-même et retardèrent ainsi l'éclosion des germes de mort qu'elle portait dans son sein. Mais quand elle eut enfin conquis l'existence indépendante qu'elle réclamait, quand la monarchie prussienne, son principal soutien, eut assis sa puissance et assuré par ses victoires l'avenir de la liberté de penser, la Réforme, désormais affranchie des soucis extérieurs, livrée à elle-même, fut bientôt en proie à un travail de décomposition dont les résultats furent funestes aux Livres Saints.

Tout repose sur la Bible, avait-on dit jusque-là. Un jour vint où l'on se demanda : mais la Bible elle-même, sur quoi repose-t-elle? d'où vient-elle? qu'est-elle? Les pères du protestantisme avaient bien affirmé, sans doute, qu'elle reposait sur l'infaillibilité divine, qu'elle venait de Dieu et qu'elle est la parole même de Dieu, mais comment les pères du protestantisme savaient-ils tout cela? A quels signes avaient-ils reconnu la parole révélée? A quelles marques pourrai-je la reconnaître moi-même? Je conçois que le catholicisme fasse un acte de foi à l'inspiration des Écritures, parce qu'il accepte l'autorité de l'Église, qu'il la regarde comme infail-

[1] Marae, temple des divinités polynésiennes. — E. Fontanès, *Le Christianisme moderne*, in-12, Paris, 1867, p. 93-95.

lible, et que cette Église lui enseigne l'inspiration des Écritures, mais le partisan du libre examen ne peut rien croire sur le témoignage d'autrui. Luther avait fait chanter dans son fameux choral à toute l'Allemagne protestante :

Das Wort sie sollen lassen stan.
« Il faut qu'on nous laisse toujours la Parole. »

A la bonne heure. Néanmoins, je ne puis croire à la révélation sur la simple affirmation de Luther.

Luther et Calvin représentent l'inspiration des Écritures comme une chose *évidente*. La certitude qu'en a le chrétien, d'après Luther, est de même nature que celle des axiomes. Il sait que la Bible est inspirée, comme il sait que trois et sept font dix, sans qu'il lui soit possible de prouver la vérité de ses affirmations, pas plus qu'il ne lui est possible de la nier[1].

Calvin s'exprime d'une façon analogue : « Quant à ce que ces canailles demandent, dont et comment nous serons persuadés que l'Escriture est procedée de Dieu, si nous n'avons refuge au decret de l'Eglise : c'est autant comme si aucun senqueroit dont nous apprendrons à discerner la clarté des tenebres, le blanc du noir, le doux de l'amer, car l'Escriture a de quoy se faire cognoistre, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de monstrer leur couleur, et les choses douces et amères de monstrer leur saveur[2]. »

[1] « Unser Verstand gibt sicherlich ohne Betrug für, dass drey und sieben seynd zehen; und kann doch keine Ursach zeigen, warum das wahr sey... Ein solcher Verstand ist auch in der Kirche durch Erleuchtung des Geistes die Lehren zu urtheilen und zu bestätigen; welchen sie doch nicht kann anzeigen, wiewol sie denselben ganz sicher hat. » *Streitigkeit mit dem König Heinrich dem VIII*, nº 166, *Werke*, édit. Walch, t. XIX, 1746, col. 128-129.

[2] Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, liv. I, ch. VII, nº 2, in-8º, Lyon, 1565, p. 33. Voir aussi chap. VIII, nº 1, p. 38-39.

Le protestant, en bonne logique, ne peut donc attribuer un caractère divin à l'Écriture qu'autant qu'il l'y découvre par un examen personnel et par ses propres lumières. S'il n'a pas l'intuition de la parole de Dieu, le livre qu'on prétend la contenir ne se distingue plus pour lui des autres livres des sages. En ne gardant que la Bible, Luther et Calvin se comportèrent comme des imprudents qui détruiraient tous les contreforts et les appuis d'un superbe édifice, en chasseraient tous les gardiens et en ouvriraient indifféremment l'accès à tout venant. L'édifice, isolé, dégradé, sans soutien, finit par s'ébranler et tomber en ruines. Strauss, le principal ouvrier de cette œuvre de destruction, qui forme la seconde période du protestantisme, a très bien montré dans son Introduction à la *Vie de Jésus*, comment la négation de l'autorité de la Bible était la conséquence obligée de la négation de l'autorité de l'Église, l'achèvement de l'œuvre de démolition commencée par les réformateurs. « La Réforme, dit-il, porta le premier coup à la prospérité de la croyance de l'Église; elle fut le premier signe d'existence d'une culture qui, comme cela s'était vu jadis dans le paganisme et le judaïsme, avait désormais pris, au sein même du christianisme, assez de force et de consistance pour réagir contre le sol qui l'avait portée, c'est-à-dire contre la religion reçue. Cette réaction, tournée d'abord seulement contre l'Église dominante, forma le drame noble mais rapidement terminé de la Réforme; plus tard elle se dirigea vers les documents bibliques; et, se manifestant au début par les arides tentatives révolutionnaires du déisme, elle est arrivée jusqu'aux temps les plus modernes par des transformations variées [1]. »

Déjà au XVIIe siècle, Hugo Grotius (1583-1646) avait commencé à atténuer la notion de l'inspiration, telle qu'elle

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, traduction Littré, 1856, t. I, p. 26.

était reçue parmi les protestants [1], et, vers le même temps; Spinoza (1632-1677) l'avait révoquée en doute dans son *Tractatus theologico-politicus* [2]. Leur opinion cependant était restée longtemps sans écho en Allemagne : Grotius y était considéré comme un hérétique; Spinoza, juif, étranger et panthéiste, n'y était nommé qu'avec horreur. Mais il ne devait pas toujours en être ainsi. Vers le milieu du XVIIIe

1 « Si Lucas, dit-il, divino afflatu dictante sua scripsisset, inde potius sibi sumpsisset auctoritatem, ut prophetæ faciunt, quam a testibus quorum fidem est secutus. Sic in iis quæ Paulum agentem vidit scribendis, nullo ipsi dictante afflatu opus. Quid ergo est cur Lucæ libri sint canonici? Quia pie ac fideliter scriptos, et de rebus momenti ad salutem maximi, Ecclesia primorum temporum judicavit. » Grotius, *Votum pro pace Ecclesiæ*, tit. *de Canonicis Scripturis. Opera*, Amsterdam, 1679, t. IV, p. 673.

2 « Dubitare possumus num apostoli tanquam prophetæ ex revelatione et expresso mandato, ut Moses, Jeremias et alii, an vero ut privati vel doctores, Epistolas scripserint. » Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, c. XI, édit. 1674, p. 198. Voir tout ce chapitre XI. — Le *Traité théologico-politique* parut en 1670. Quinze ans auparavant, un protestant français, Isaac de la Peyrère (1594-1676), avait publié *Præadamitæ sive Exercitatio super versibus 12, 13, 14 capitis* V *Epistolæ Pauli ad Romanos*, et *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi*, 1655. Il admet les miracles, mais il en restreint le nombre le plus possible; Adam n'est pas le père de tous les hommes, mais seulement des Juifs; d'autres hommes, des Préadamites, existaient avant lui; Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque, etc. Cf. *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 5-7. La Peyrère se convertit plus ou moins sincèrement au catholicisme en 1656. M. Lecky, dans son *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 4e édit., 1870, t. I, p. 297, le regarde comme ayant été peut-être le fondateur de l'interprétation rationaliste de la Bible : « The school of Biblical interpretation of which he was perhaps the first founder... » En réalité, son influence fut à peu près nulle, mais il n'en fut pas de même de Spinoza dont les idées exercèrent plus tard une influence profonde. Voir Lecky, *ibid.*, p. 299. Spinoza a déposé dans ses écrits le germe de la plupart des erreurs modernes, y compris le mythisme de Strauss. Il dit, *Epist.* XXV *H. Oldenburgio :* « Christi passionem, mortem et sepulturam tecum litteraliter accipio, ejus autem resurrectionem *allegorice.* » *Opera*, 1677, p. 458. Cf. *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* t. I, p. 504-534.

siècle, quoique la masse du peuple fût encore foncièrement chrétienne, le terrain était prêt et avait déjà reçu les premières semences de l'incrédulité. La foi, à cette époque, était ébranlée fortement dans un certain nombre d'esprits cultivés; la philosophie de Wolf les avait habitués à se rendre indépendants de la lettre de la Bible [1]. Un disciple de ce chef d'école, Laurent Schmidt, avait conçu et exécuté le projet bizarre de traduire le Pentateuque en langage wolfien, c'est-à-dire de remplacer, par les expressions que son maître avait mises à la mode, les termes figurés et dogmatiques du texte sacré [2]. Les écrits des philosophes français et surtout ceux des déistes anglais aggravèrent le mal et développèrent les germes du rationalisme.

Herbert, baron de Cherbury, avait publié dès 1624 son livre *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisi-*

[1] Voir Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, 3 in-8°, Paris, 1873, t. I, p. 21 et suiv.

[2] *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil (Die fünf Bücher Mosis). Nach einer freien Uebersetzung durch und durch mit Anmerkungen erläutert.* In-8°, Wertheim, 1735. Le premier volume seul fut publié. Cette traduction étrange parut malgré l'avis de Wolf, et sous le voile de l'anonyme. Elle est connue sous le nom de Bible de Wertheim, du lieu où elle fut imprimée; c'est le premier symptôme de la diminution, en Allemagne, du respect dû à la Bible. L'auteur fut découvert, son livre brûlé et lui-même incarcéré. Il s'attachait surtout à retrancher du texte sacré les prophéties concernant le Messie et ce qui se rapportait au mystère de la Sainte Trinité. Le 2e verset du ch. Ier de la Genèse, ainsi conçu : « Et la terre était sans forme et vide, et les ténèbres étaient sur la face de l'abîme, et l'Esprit de Dieu se mouvait sur les eaux, » est rendu par L. Schmidt de la façon suivante : « Quant à ce qui concerne la terre en particulier, celle-ci était au commencement tout à fait aride; elle était entourée d'un sombre nuage et enveloppée tout autour d'eau, sur laquelle commençaient à souffler des *vents violents.* » Cf. Amand Saintes, *Histoire critique du rationalisme en Allemagne*, 2e édit., in-8°, Paris et Hambourg, 1843, p. 104. La Bible de Wertheim fut aussitôt réfutée (1735) par le docteur Joach. Lange, professeur de théologie à Halle, dans un livre intitulé : *Le satyre philosophique*

mili, a falso[1]. Il y réduit le déisme en système et rejette la révélation comme inutile. Gassendi le réfuta en France, Locke en Angleterre. Mais ce dernier causa, dans sa patrie, à la religion surnaturelle plus de mal que celui-là même qu'il attaquait : dans son *Christianisme raisonnable*, paru en 1695, Locke prêchait la religion naturelle, c'est-à-dire le rationalisme. Les déistes se multiplient alors dans la Grande-Bretagne, et inondent le royaume de leurs ouvrages impies. John Toland écrit *Le Christianisme sans mystères*, il invente le nom de panthéisme et ne respecte pas plus les principes de la morale naturelle que les vérités révélées. Une société de libres-penseurs s'organise et Collins en formule la doctrine dans son *Discours sur la liberté de penser*. Tindal, dans son *Christianisme aussi ancien que le monde*, renouvelle en 1730 les impiétés de Cherbury. Woolston affecte de ne voir que des allégories dans les miracles de l'Évangile : c'est la théorie qu'il développe dans ses six *Discours sur les miracles de Jésus-Christ*. Chubb, Whiston, Shaftesbury, Whittey et bien d'autres qu'il serait trop long de nommer, écrivent dans le même sens et propagent les mêmes doctrines. Des membres influents de l'aristocratie anglaise, Somers, Wharton, Shrewsbury, Buckingham et surtout Bolingbroke, s'enrôlent dans leurs rangs, les soutiennent de leur crédit ou même de leur plume. Bolingbroke s'oublie jusqu'à comparer la Bible au *Don Quichotte*[2].

de la religion, déguisé dans la première partie de la Bible de Wertheim, mais démasqué par amour pour Jésus-Christ et la pure doctrine de Moïse, et représenté dans sa figure naturelle (*Der philos. Religionsspötter im ersten Theile des Werthcimischen Bibelwerkes verkappt*). L. Schmidt traduisit en allemand les livres déistes de l'anglais Tindal et l'*Éthique* de Spinoza. Sa réputation était si mauvaise qu'il fut soupçonné plus tard, mais à tort, d'être l'auteur des Fragments de Wolfenbüttel.

[1] Paris, 1624, 1636; Londres, 1645 et 1656.

[2] Voir Tabaraud, *Histoire critique du philosophisme anglais*, 2

Voltaire s'était réfugié en Angleterre en 1726. Il y vécut dans la société des *free-thinkers* ou « libres-penseurs » que nous venons de faire connaître. A son retour en France, en 1728, il y rapporta les erreurs du déisme qu'il avait puisées à leur école. Il s'était étroitement lié d'amitié avec Bolingbroke, et c'est aux *Lettres sur l'histoire* du lord anglais qu'il emprunta une grande partie de ses objections contre la Bible. Aussi le nom de cet homme d'État incrédule revient-il constamment, associé à ceux de Collins et de Tindal, dans les inconvenantes plaisanteries du patriarche de Ferney contre l'Ancien et le Nouveau Testament[1].

Le libre-penseur français ne fit pas à la révélation une guerre sérieuse. Avec son esprit léger, il ne voulut la frapper qu'à coups de sarcasme et de railleries. Hélas! en France,

in-8°, Paris, 1806. Il étudie dans le 1er volume, Herbert de Cherbury, Blount, Hobbes, Locke et Collins; dans le second, Tindal, Toland, Woolston, Shaftesbury, Mandeville. — M. Ch. de Rémusat a consacré à Bolingbroke tout le premier volume de ses *Études sur l'Angleterre au xviiie siècle*, 2 in-8°, Paris, 1856. — Christian Kortholt publia à Kiel, en 1680, in-8°, une réfutation de Cherbury, dans son *De tribus impostoribus magnis liber, Edoardo Herbert, Thomæ Hobbes et Benedicto Spinosæ oppositus*. La meilleure édition est celle de 1701, publiée à Hambourg, in-4°, par le fils de l'auteur, Sébastien Kortholt. Le déisme anglais a été réfuté en Angleterre par P. Browne, *Refutation of Toland's Christianity not mysterious*, in-8°, Londres, 1696; James Foster, *Defence of the Usefulness, Truth and Excellency of the Christian religion against Tindal*, in-8°, Londres, 1731; John Conybeare, *Defence of revealed Religion; an answer to Christianity as old as the Creation*, in-8°, Londres, 1732; 3e édit., 1733; mais surtout par Leland, qui a réfuté les déistes dans un grand nombre d'ouvrages, et spécialement dans *A view of the principal Deistical Writers that have appeared in England in the last and present century*, 3 in-8°, Londres, 1754-1756. Voir aussi Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, in-8°, Stuttgart, 1841; Ed. Sayous, *Les déistes anglais et le Christianisme, principalement depuis Toland jusqu'à Chubb (1696-1738)*, in-8°, Paris, 1882; *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. ii, p. 1-196.

[1] Strauss, dans son *Voltaire, sechs Vorträge*, Leipzig, 1870, fünfter

ce qui fait le plus de mal, c'est l'épigramme; ce qui blesse le plus profondément, c'est le ridicule. Voltaire put croire un moment que son ambition serait réalisée et qu'à lui seul il parviendrait à détruire ce christianisme que douze pêcheurs avaient réussi à propager. Grâce à Dieu, il ne reste rien aujourd'hui de son œuvre contre la Bible; Ernest Renan lui-même est le premier à en proclamer l'inanité [1]. Mais au XVIIIe siècle, ses traits d'esprit n'eurent pas seulement de l'écho en France, ils en eurent aussi en Allemagne où l'appela Frédéric II.

Attisé par le vent d'incrédulité qui soufflait de l'Occident, l'incendie, déjà allumé au delà du Rhin, allait y grandir sans interruption et s'y perpétuer jusqu'à nos jours avec violence. Strauss a résumé, de la manière suivante, le

Vortrag, p. 258-275, a résumé les idées de Voltaire sur la Bible et le Christianisme. Il fait remarquer qu'il n'est original que dans la forme et qu'il a emprunté ses idées à d'autres. Il signale, p. 46, l'influence qu'exerça sur lui son séjour en Angleterre, au point de vue religieux, influence universellement reconnue. — Sur les ouvrages de Voltaire contre la Bible, voir *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. II, p. 249-314.

1 « Voltaire n'est pas plus un savant et un critique qu'un philosophe et un artiste... [Il] n'entend rien à la haute antiquité... Rien n'est déduit d'une manière savante, les questions sont mal posées... Voltaire a fait de la pauvre exégèse... Le succès de Voltaire tua l'érudition en France. » E. Renan, *Préface* à l'*Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, par Kuenen, trad. par Pierson, Paris, 1866, t. I, p. XVII-XIX. « La critique... égarée par l'inintelligence qui caractérise en histoire l'école de Voltaire, etc. » Id., *Études d'histoire religieuse*, 2e édit., Paris, 1857, p. 77. — « Au fond, dom Calmet et Voltaire sont aussi incapables l'un que l'autre de rien entendre aux vieilles histoires, l'un admettant tout, dès que c'est écrit, l'autre rejetant tout, dès qu'une tare se montre dans les anciens récits. Le défaut de part et d'autre est le même; il se résume en deux mots, incapacité de comprendre la différence des temps, inintelligence de ce qui constitue l'essence de la tradition populaire. » Id., *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, 1887, p. XV-XVI. Nous n'avons pas à justifier ici dom Calmet; nous avons voulu seulement faire connaître l'opinion qu'a, de Voltaire, celui qui cependant a continué son œuvre.

rôle des trois pays, dont nous venons de parler, dans la propagation du rationalisme à cette époque : « A l'Angleterre, dit-il, échurent la première attaque et la préparation des armes; ce qui fut la part des libres-penseurs ou déistes. Les Français apportèrent ces armes en deçà du détroit et surent les manier avec... dextérité dans une foule de petits combats incessants; tandis qu'en Allemagne un homme surtout entreprenait en silence l'investissement et le siège de l'orthodoxe Sion. Les rôles de la France et de l'Allemagne se partagèrent comme le plaisant et le grave; là Voltaire, ici Hermann Samuel Reimarus servirent de types pour les deux nations [1]. »

Au moment où nous sommes arrivés, Reimarus, dont nous parlerons bientôt, travaillait dans le plus grand secret à son œuvre de destruction, et personne ne soupçonnait quel orage il préparait à l'horizon du protestantisme. Mais un grand nombre de complices inconscients lui frayaient les voies. Le rationalisme faisait tous les jours des progrès. Le roi de Prusse, Frédéric II, donnait l'exemple de l'irréligion. Son incrédulité devint contagieuse. Plusieurs répétèrent, après lui, que Luther n'avait déchiré qu'à demi le voile de la superstition. Le respect exagéré qu'on avait apporté au *texte reçu* des Livres Saints s'amoindrit : la critique biblique entreprit son œuvre de collation des anciens manuscrits et des leçons diverses. J.-J. Wetstein publia en 1751 la première édition du Nouveau Testament grec qui ait paru avec des variantes [2]. Il n'osa pas encore reviser le *textus*

[1] *L'ancienne et la nouvelle foi*, trad. Narval, in-8°, Paris, 1876, Préface de M. Littré, p. XI.

[2] *Novum Testamentum Græcum editionis receptæ*, 2 petits in-f°, Amsterdam, 1751-1752. Sur cette édition, voir Bleek-Mangold, *Einleitung in das N. T.*, 1875, p. 888. Le *textus receptus* est celui qui a été donné par Elzévir. On lit, dans la Préface de la seconde édition elzévirienne, in-24, Leyde, 1633 : « Textum habes nunc ab omnibus receptum. »

receptus, il se borna à recueillir dans des notes les leçons qu'il avait colligées, mais le premier pas était fait; en 1774, J.-J. Griesbach imprima hardiment le texte du Nouveau Testament[1] arrangé à sa guise, d'après les règles de critique qu'il s'était tracées, sans tenir compte des éditions antérieures[2].

Cette audace n'était rien, du reste, à côté de celle d'hommes, à la vérité peu honorables et peu estimés, comme Edelmann et Barhdt. Le premier avait publié, en 1746, une profession de foi où il soutenait que Dieu n'est pas personnel, mais la substance de toutes choses; on ne peut le concevoir sans le monde, qui est l'ombre, le corps, le fils de Dieu; l'Ancien Testament est un tissu de légendes fabriquées par Esdras; le Nouveau Testament n'est guère plus historique et n'a été écrit que du temps de Constantin. Le second avançait les opinions les plus extravagantes. Il prétendit, en 1784, que Jésus avait été préparé à son rôle messianique par une société secrète qui lui avait révélé des remèdes, jusqu'alors inconnus, à l'aide desquels il avait opéré ses cures merveilleuses.

Cependant ces hommes sans mœurs, sans considération, qui ne cherchaient même pas à prouver les paradoxes qu'ils avançaient beaucoup moins pour les faire accepter que pour faire du bruit, ces hommes n'étaient pas les plus dangereux ennemis de la révélation. Nicolaï, en dirigeant la *Bibliothèque allemande universelle*[3], lui fit bien autrement de

[1] *Libri historici Novi Testamenti græce*, ed. Jh. Jak. Griesbach, pars Iª et IIª, Halle, 1774-1776. Autre édition sous le titre de *Novum Testamentum Græce, textum ad fidem codicum, versionum et Patrum emendavit et lect. var.* adjecit J.-J. Griesbach, 2 in-8°, Halle, 1775. — Pour la France, cf. A. Sabatier, *La critique biblique et ses origines en France*, dans la *Revue politique et littéraire*, 17 nov. 1877, p. 457-464.

[2] La critique du texte, maintenue dans des bornes raisonnables, est d'ailleurs légitime et peut être fort utile.

[3] Christophe-Frédéric Nicolaï (1733-1811) avait publié, dès 1757, la

mal. Tous les articles qui s'y publiaient étaient animés de l'esprit du rationalisme et écrits sur un ton froid, souvent très mordant. De 1765 à 1792, cette *Bibliothèque* comprend cent six volumes qui, sans attaquer de front le Christianisme, le minaient cependant sourdement, et infiltrèrent insensiblement l'incrédulité dans un grand nombre de lecteurs. On ne tarda pas à en ressentir partout les funestes effets. Les pasteurs n'osaient plus prêcher l'Évangile et l'on aurait cru qu'ils étaient obligés de se rapprocher de l'idéal du prédicateur sentimental et rationaliste, dépeint par Nicolaï dans *La vie et les opinions de Maître Sebaldus Nothanker*[1]. Il prêche aux paysans de se lever matin, il leur recommande de bien soigner leur bétail et de cultiver leurs champs afin de devenir riches, il leur donne des préceptes d'hygiène et leur enseigne l'art de prolonger leur existence[2]. C'était le plus sûr moyen d'étouffer le Christianisme en le faisant oublier.

Bibliothèque des Belles-Lettres. Elle finit en 1760 et forme vingt-quatre volumes. De 1761 à 1766, il publia les *Lettres concernant la Littérature moderne,* vingt-quatre parties. La *Bibliothèque allemande universelle,* après avoir publié, de 1765 à 1792, cent six volumes, fut cédée à un libraire de Hambourg par Nicolaï en 1793. Il la reprit au cinquante-sixième volume en 1800. Elle portait alors le nom de *Nouvelle Bibliothèque* et parut jusqu'en 1805. Elle se compose de deux cent cinquante-six volumes. Un pareil succès montre quels étaient les progrès du rationalisme en Allemagne et tout le mal que dut faire la *Bibliothèque.* Cfr. L. G. von Göcking, *Friederich Nicolaï's Leben und litterarische Nachlass,* Berlin, 1820.

[1] *Leben und Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker,* 3 in-8°, Berlin, 1773-1776. Cf. J. Minor, *Lessing's Jugendfreunde,* in-8°, Berlin (sans date), p. 291-294. — Sur Nicolaï littérateur, voir G. Heinrich, *Histoire de la littérature allemande,* 3 in-8°, Paris, 1870-1873, t. II, p. 296-297.

[2] Ces prédications creuses, dont parlent plusieurs auteurs du temps, dégoûtèrent du protestantisme les âmes religieuses que le rationalisme ne pouvait attirer et en jetèrent quelques-unes dans les bras du catholicisme. Voir D. A. Rosenthal, *Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert,* 4 in-8°, Schaffhouse, 1866-1870, t. I, p. 7-8.

II.

PREMIERS ÉCLATS DE LA GUERRE CONTRE LA BIBLE.

LES FRAGMENTS DE WOLFENBÜTTEL.

Tel était l'état général des esprits en Allemagne, quand parurent les *Fragments de Wolfenbüttel.* Il y a des moments dans l'histoire des peuples où un livre, un mot, jette soudain une lueur vive et parfois sinistre sur toute une situation. Il dissipe l'obscurité dans laquelle on était plongé ; le mal, auparavant caché, apparaît clairement à tous les yeux, et la conscience publique se réveille épouvantée. Ce qui donne sa puissance à la voix qui se fait alors entendre, c'est qu'elle n'est qu'un écho, mais un écho qui exprime d'une manière définie un sentiment jusqu'alors vague et confus. Si le *Génie du Christianisme* exerça sur ses lecteurs, au commencement de ce siècle, une influence profonde, c'est parce qu'il leur révéla qu'ils étaient plus chrétiens qu'ils ne l'avaient imaginé; si le *Fragmentiste de Wolfenbüttel* suscita de violentes tempêtes parmi les protestants d'Allemagne, c'est parce qu'il leur découvrit qu'ils étaient moins chrétiens qu'ils ne voulaient le croire.

La première partie des célèbres *Fragments* fut publiée en 1774. Cette date, qui nous reporte à un siècle en arrière [1], est celle de la naissance des attaques sérieuses et raisonnées de la critique allemande contre la Bible. Celui qui commença alors l'œuvre que Strauss devait consommer était Lessing [2].

[1] Ceci a été publié pour la première fois dans la *Revue des questions historiques* du 1er avril 1874.

[2] La ville de Hambourg, où Lessing avait été directeur du théâtre, lui

Lessing jouissait dans son pays d'une grande réputation, fruit de ses talents littéraires et de la vive impulsion qu'il avait donnée à la littérature nationale. Il exerçait sur les esprits une influence considérable. Ses idées philosophiques étaient loin d'être saines; ses idées religieuses n'étaient chrétiennes que de nom. Spinoza, selon son expression, était « son homme [1]; » il avait accepté une partie notable de ses opinions [2]. Il croyait le christianisme indépendant de la Bible et prétendait qu'on pouvait nier l'autorité du livre sans en rejeter le fonds. Cependant il avait jugé à propos de ne point manifester au public ses sentiments théologiques. Une circonstance fortuite lui permit de les mettre au jour sous le couvert d'un inconnu.

En 1768 était mort, à Hambourg, un professeur de phi-

a érigé, sur la place du marché aux Oies, une statue qui a été inaugurée le 8 septembre 1881. Lessing est représenté assis; de la main gauche il tient un livre; la main droite est appuyée comme s'il voulait se lever de son siège. Sur le piédestal en granit rouge on lit au milieu d'une plaque en bronze cette simple inscription : « Gotthold Ephraïm Lessing, 1729-1781. Érigé en 1881. » Sur deux autres côtés du piédestal se trouvent des médaillons en bronze avec les portraits de Conrad Eckhof et de Samuel Reimarus. Conrad Eckhof était un acteur et auteur dramatique, originaire de Hambourg. Quant à Samuel Reimarus, nous allons voir le rôle important que les écrits de ce personnage jouent dans l'histoire de Lessing.

[1] Voir le célèbre entretien de Lessing et de Jacobi sur Spinoza, dans Frd. H. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn,* 4 novembre 1783 (*Werke,* 6 in-8°, Leipzig, 1812-1825, t. IV, Abth. I, p. 50-75); traduit dans A. Saintes, *Histoire de Spinoza*, in-8°, Paris, 1842, p. 236-245; J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, 4 in-8°, Paris, 1846-1849, t. II, p. 484-489.

[2] M. Edgar Quinet a constaté depuis longtemps, avec beaucoup de justesse, l'influence profonde qu'a exercée Spinoza sur les rationalistes d'Allemagne : « Si l'on relisait, dit-il, en parlant de Spinoza, son *Traité théologique* et ses étonnantes *Lettres à Oldenbourg,* on y trouverait le germe de toutes les propositions soutenues depuis peu dans l'exégèse allemande. » *Revue des revues,* de Bruxelles, 1838, p. 468, et *Œuvres,* 1857, t. III, p. 294. Voir plus haut, p. 9.

losophie, nommé Samuel Reimarus. Il laissait dans ses papiers un manuscrit intitulé : *Apologie pour les adorateurs de Dieu selon la raison*[1]. Ses héritiers en communiquèrent une copie à Lessing, alors bibliothécaire du duc de Brunswick à Wolfenbüttel. Celui-ci en publia un premier extrait en 1774, sous le titre de *Fragments d'un inconnu*[2], dans ses *Documents pour servir à l'histoire et à la littérature*[3]. Cinq nouveaux extraits parurent en 1777, et enfin un dernier en 1778. Ils portent dans l'histoire le nom de *Fragments de Wolfenbüttel*.

La publication de Lessing éclata en Allemagne comme un coup de foudre. C'était une rupture ouverte avec la Bible. « Luther nous a délivrés du joug de la tradition, écrivait Lessing lui-même contre Götze, qui nous délivrera du joug plus insupportable encore de la lettre[4] ? » Il comptait bien travailler efficacement à cette œuvre d'émancipation en se faisant l'éditeur de Samuel Reimarus : il ne s'était pas trompé.

Tous les extraits qu'il avait tirés de l'*Apologie* étaient choisis avec beaucoup d'art, et il avait suivi, en les publiant,

[1] *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.* — Sur Samuel Reimarus et sur Lessing, voir Strauss, *Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, in-8°, Leipzig, 1862. C'est le travail qui fait le mieux connaître la vie et la doctrine du professeur de Hambourg. Voir aussi Strauss, *Vie de Jésus, Introduction*, trad. Littré, t. I, p. 28 ; Id., *Lessing's Nathan der Weise*, in-8°, Berlin, 1866.

[2] *Fragmente eines Ungekannten.*

[3] *Beiträge zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, 1774, 1777, 1778.

[4] M. Fontanès, après avoir rapporté ces paroles, s'écrie avec enthousiasme : « Nous pouvons répondre à cette interrogation : qui ?... c'est toi, ô Lessing, toi, qu'on a nommé le Luther du XVIIIe siècle et qui mérites ce nom pour ta vaillance..., c'est toi qui nous as délivrés du joug de la lettre et nous as ramenés sur les sommets sereins de la liberté. » *Le Christianisme moderne*, p. 87. Cf. Ch. Dollfus, *Lessing*, dans la *Revue Germanique*, année 1860, t. IX, p. 12 ; Victor Cherbuliez, *Un Allemand d'autrefois*, dans les *Études de littérature et d'art*, 1873, p. 89.

une gradation savante. Il commença par réclamer la tolérance en faveur des déistes, en 1774, sans attaquer encore directement la religion révélée; puis, en 1777, il s'en prit à la révélation en général d'abord, à l'Ancien Testament ensuite; il n'aborda qu'en dernier lieu la lutte contre le Nouveau Testament. Le premier *Fragment* avait déjà produit une vive émotion; mais l'indignation ne connut plus de bornes, quand on lut les objections accumulées contre la révélation et contre la résurrection de Jésus-Christ. Ce fut, dans tous les pays de langue allemande, un déchaînement dont l'émoi que produisit parmi nous en 1863 la publication de la *Vie de Jésus* de M. Renan peut à peine nous donner une idée. Comme s'il avait voulu jeter de l'huile sur le feu, c'est au milieu de l'irritation universelle que Lessing publia le septième et dernier *Fragment*, le plus violent de tous, le *Plan de Jésus et de ses disciples*[1].

Non content d'avoir traité Moïse d'imposteur, l'*Inconnu*, que la plupart croyaient être Lessing[2], ne rougissait point

[1] Voici le titre des sept Fragments: 1° *De la tolérance des déistes;* 2° *De l'usage de décrier la raison en chaire;* 3° *De l'impossibilité d'admettre une révélation unique pour tous les hommes;* 4° *De l'impossibilité d'admettre le passage de la mer Rouge par les Hébreux;* 5° *De l'impossibilité de trouver une religion dans l'Ancien Testament;* 6° *Des récits évangéliques sur la résurrection de Jésus-Christ;* 7° *Le plan de Jésus et de ses disciples.* — Le mànuscrit du *Schutzschrift* de Samuel Reimarus ne contient pas moins de 4000 pages in-4°. Depuis Lessing, on en a publié à plusieurs reprises différents extraits nouveaux. En 1850, le docteur Klose se proposa d'en achever la publication dans la *Zeitschrift für die historiche Theologie*, de Niedner, nouvelle série, t. XIV, p. 519-637, mais il dut y renoncer, à cause de l'indifférence des lecteurs, trop habitués aujourd'hui aux attaques contre le christianisme, pour s'intéresser à ces objections qui ne piquaient plus la curiosité et n'avaient pas le mérite d'être une exception audacieuse.

[2] Samuel Reimarus avait autorisé la publication de son *Apologie*, après sa mort, sous certaines conditions. Lessing, qui était lié avec Élise, sœur de Samuel, son amie et sa correspondante assidue, promit de taire le nom

de porter la même accusation contre Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il prétendait bien, comme l'ont fait depuis le plus grand nombre des rationalistes allemands, ne pas cesser d'être chrétien. A l'entendre, il était même le vrai chrétien. Ce n'est pas aux rationalistes à sortir de l'Église, c'est aux membres de l'Église à devenir rationalistes. Tout en se proclamant ainsi le sectateur du Christ, il réduisait son maître aux proportions d'un patriote qui n'avait pas reculé devant la fourberie pour arriver à ses fins. Le dessein de Jésus était noble et généreux, il voulait animer le peuple juif d'une vie nouvelle et rendre à la théocratie son antique splendeur; pour réussir, tous les moyens lui semblèrent bons. Il s'entendit avec Jean-Baptiste qui devint son complice. Ils convinrent de se recommander mutuellement et de doubler ainsi, en les mettant en commun, leur popularité et leur influence sur les masses. Le moment fixé pour l'exécution du plan de Jésus était la fête de Pâques. Le jour que nous appelons le dimanche des Rameaux, le réformateur, par son entrée révolutionnaire dans la capitale de la Judée, excita la foule contre les princes des prêtres et les grands de la nation; puis, par un acte d'une témérité et d'une hardiesse inouïes, il viola la majesté du temple. C'en était trop à la fois, son ardeur l'avait emporté au delà des bornes; il fut arrêté, condamné, exécuté. Tous ses magnifiques projets de régénération sociale du peuple juif vinrent ainsi se briser contre un obstacle qu'il n'avait pas prévu, la croix. Il se repentit alors de son entreprise et il expira en se plaignant d'être abandonné de Dieu. Les apôtres ne se tirèrent de la situation critique où son supplice les avait jetés, qu'en in-

de l'auteur du *Schutzschrift*. Il garda si bien son secret, que ce ne fut qu'en 1827 que Gurlitt, professeur à Hambourg, fit connaître que les célèbres *Fragments* étaient de Samuel Reimarus. L'opinion générale, d'après laquelle Lessing était leur véritable auteur, ne contribua pas peu à augmenter le bruit et le scandale que causa leur apparition.

ventant le conte de sa résurrection et en spiritualisant sa doctrine du royaume de Dieu.

Il était impossible, on le voit, de rejeter plus effrontément l'autorité des Saintes Écritures et la foi qui leur est due. Pousser l'audace jusqu'à nier la sincérité de Jésus-Christ dépassait toutes les bornes. On n'était pas encore habitué en Allemagne à entendre de tels blasphèmes. Plus le respect pour la parole de Dieu avait été profond jusque-là, plus le scandale fut grand, surtout venant d'un homme célèbre comme l'était Lessing. Depuis l'établissement du christianisme, la religion n'avait encore jamais été si grossièrement attaquée et insultée[1]. Aussi la réaction fut vio-

[1] On avait bien, dit-on, écrit au moyen âge, au plus fort des luttes de l'empire et de la papauté, le livre *De tribus impostoribus*, qui traitait aussi d'imposteurs et de menteurs Mahomet, Moïse et Jésus-Christ. On l'a attribué à Frédéric II ou à son chancelier, Pierre de la Vigne; mais son existence ne reposait que sur une interprétation fausse des paroles suivantes attribuées par le pape Grégoire IX à Frédéric II, et que cet empereur nia formellement dans un manifeste envoyé à toutes les cours : « A tribus Baratatoribus, ut ejus verbis utamur, dit le Pontife, scilicet Christo Jesu, Moyse et Mahometo, totum mundum fuisse deceptum. » On a cru qu'il s'agissait là d'un écrit de l'Empereur; il ne s'agissait que d'un mot qu'on avait rapporté au Pape comme ayant été prononcé par lui. Le livre connu aujourd'hui sous le titre *De tribus impostoribus*, est l'œuvre d'un faussaire qui le composa au XVIII[e] siècle, imitant avec assez d'art la latinité du moyen âge, mais sans prendre garde qu'il parlait des Védas, avec une compétence qu'on ne pouvait pas avoir avant son époque. L'ouvrage porte la date de 1598. Il fut en réalité publié pour la première fois en 1753, par un libraire de Vienne, nommé Straub. Pris pour un livre du moyen âge, il ne pouvait exciter ni grande attention, ni grandes colères. Qui sait cependant s'il n'encouragea pas Samuel Reimarus, qui écrivait alors son *Apologie?* — Voir *De tribus impostoribus,* par Philomneste Junior, Paris, 1861, in-24 (le texte a 27 pages, les notes LV et 29-65 pages), ou *De tribus impostoribus, anno MDIIC, zweite mit einem neuen Vorwort versehene Auflage* von Emil Weller, Heilbronn, 1876, in-12 (39 pages). Cf. la dissertation de La Monnoye dans les *Menagiana,* t. IV, p. 283-312, et ce que nous en disons dans *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4[e] édit., t. I, p. 373.

lente. De tous côtés, on poussa les hauts cris. Les rationalistes eux-mêmes, qui sentirent combien le langage sans mesure du Fragmentiste était compromettant pour leur cause, le combattirent avec véhémence. Semler, qui était regardé comme leur chef, écrivit que Lessing méritait d'être enfermé dans une maison de fous.

III.

L'EXPLICATION NATURELLE DES MIRACLES.

Le mal produit par la publication de Lessing aurait été cependant sans gravité, si, une fois le premier mouvement d'irritation calmé, les rationalistes ne s'étaient crus obligés, pour défendre le christianisme, de faire des concessions funestes[1]. Götze, qui combattit Lessing, eut le tort d'avoir moins d'esprit que son redoutable antagoniste et de faire rire à ses dépens; mais il voyait juste, quand il démasquait les projets du bibliothécaire de Wolfenbüttel, dénonçait le péril des tentatives d'un accord avec lui et faisait remarquer aux rationalistes que, si l'on enlevait le surnaturel de la Bible, il y resterait bien peu de chose. Personne ne conteste sérieusement aujourd'hui qu'il n'eût raison contre Lessing et qu'il n'eût vu clairement dans le jeu de ce dernier. L'éditeur

[1] « C'est donc à cette frayeur de quelques théologiens, à l'ouïe de la tempête soulevée par Lessing, dit Amand Saintes, qu'on doit la naissance du rationalisme [biblique]. Oui, telle fut la conduite que crurent devoir tenir des hommes instruits et jusqu'à un certain point pleins de piété : ils s'imaginèrent sauver le navire en jetant à la mer mât, voiles, cordages et même le lest, et ces hommes sont connus dans l'histoire sous le nom d'Ernesti, de Semler et de Henke. » *Histoire du rationalisme*, 1843, p. 122. Les idées de Lessing sont bien exposées dans cette histoire. Le professeur Reuschel, dans le discours qu'il a prononcé en 1874 sur la tombe de Strauss, l'a appelé le Lessing du XIXe siècle et les amis de l'auteur de la *Vie de Jésus* ont souvent répété le même mot. Cependant la comparaison n'est pas entièrement juste, car Lessing a été un penseur original, tandis que Strauss n'a jamais été, comme l'écrivait déjà Vischer en 1838, « un esprit créateur, mais seulement un esprit critique. »

de Reimarus se moquait de ses lecteurs, en prétendant que ses attaques étaient sans portée. L'apologue qu'il publia dans l'*Anti-Götze* était piquant, mais l'application en était fausse. La sentinelle qui criait : Au feu, parce qu'elle voyait le palais du prince embrasé, n'avait pas pris dans sa frayeur une aurore boréale pour un incendie, car cet incendie dure encore tant Lessing et ses successeurs ont eu soin d'attiser le feu[1].

Cependant ceux que la lecture des livres des déistes avait déjà rendus vacillants dans la foi, soutinrent qu'une partie des objections de l'Inconnu étaient irréfutables. On ne pouvait donc sauver le Christianisme qu'au moyen d'une transaction, en retranchant sans pitié ce que les progrès de la critique ne permettaient plus de conserver, en le réduisant, en un mot, à un sentiment vague, à un je ne sais quoi sans dogme et sans autorité sérieuse. La religion, dit-on alors, est tout à fait distincte de la théologie; attaquer la théologie, ce n'est pas, tant s'en faut, attaquer la religion. Chacun ne doit croire, pour être chrétien, que ce que lui inspire son cœur. Tout ce qui nous rend meilleurs, tout ce qui élève l'âme, voilà la vraie religion du Christ. Il ne peut avoir prêché d'autre doctrine que celle qui produit notre amélioration morale. Tout ce qui nous édifie dans la Bible est inspiré; l'édification et l'inspiration sont une même chose. Cela et cela seul vient de Dieu, qui nous rend vertueux.

En tenant un pareil langage, on ne s'aperçut point que l'on tuait le christianisme, sous prétexte de le sauver. Strauss saura bien le montrer un jour à ces sophistes inconséquents. Pourquoi serais-je obligé d'obéir à la Bible, si elle n'est pas véritablement la parole de Dieu? Par un aveuglement qui serait inexplicable, si les tendances déjà nettement accusées du rationalisme n'avaient fait de ses adeptes les com-

[1] Voir A. Saintes, *Histoire du rationalisme*, p. 122.

plices inconscients de Samuel Reimarus, ils lui firent, en le réfutant, la seule concession à laquelle Lessing tint au fond, celle qui était la plus grave et la plus grosse de conséquences, celle qui entraînait la négation même du christianisme : ils lui accordèrent que la Bible n'était qu'une œuvre humaine et devait être traitée sur le même pied que toutes les autres productions littéraires. On supprima ainsi la distinction, jusqu'alors reconnue, entre les livres sacrés et les livres profanes[1], et l'on abandonna la doctrine de l'inspiration. On s'imagina sauver de la sorte le christianisme, en le rendant indépendant des Écritures. Lessing ne désirait pas et ne demandait pas autre chose. « La lettre n'est pas l'esprit, écrivait-il, et la Bible n'est pas la religion. Par conséquent, les objections contre la lettre et contre la Bible ne sont pas des objections contre l'esprit et contre la religion. La religion n'est pas vraie, parce que les Évangélistes et les Apôtres l'ont enseignée, mais ils l'ont enseignée parce qu'elle est vraie. C'est sa vérité intrinsèque qui doit servir de garant aux traditions écrites, et les traditions écrites ne pourraient jamais lui donner cette vérité, si elle ne l'avait pas[2]. » Dès lors, la vérité dépend du jugement intérieur de chacun, elle est soumise à l'arbitraire et à toutes les fluctuations de

[1] « Una eademque ratio interpretandi communis est omnibus libris, in quocumque argumento occupatis. » Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, p. 227. Cf. A Saintes, *Histoire du rationalisme*, p. 135-141. Cette règle, dont Ernesti, qui crut toujours à l'inspiration, n'avait pas saisi la portée, fut appliquée à la Bible, par les rationalistes, dans toute sa rigueur et toute son étendue. Dix ans après la publication des *Fragments*, on enseignait, en conséquence, dans les facultés de théologie protestantes, que les Saintes Écritures devaient être interprétées d'après les mêmes principes que les auteurs profanes, et que les doctrines de l'Évangile étaient revêtues de formes temporaires et locales, qui ne devaient point être confondues avec les révélations du Sauveur.

[2] Voir Strauss, *Le Nathan de Lessing*, dans les *Essais d'histoire religieuse*, trad. Ch. Ritter, p. 6.

l'esprit humain. Si les monuments sur lesquels repose la religion ne sont pas inspirés de Dieu, elle n'est plus.

La négation de l'inspiration des Livres Saints est le plus grand pas fait à cette époque dans la voie de la négation chrétienne. Dorénavant l'autorité historique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ne repose plus sur le témoignage divin, mais uniquement sur l'appréciation des hommes.

Les rationalistes ne tardèrent pas à sentir le grave embarras dans lequel ils venaient ainsi de se jeter. Comment défendre le caractère historique de toutes les parties de la Bible? Elle est remplie de récits merveilleux. Si Dieu lui-même ne nous en garantit point la véracité, par quels moyens la prouver? Ces récits ne choquent-ils point la raison? Ne sont-ils pas contraires à l'expérience? — Force fut d'abandonner les miracles, comme on avait abandonné l'inspiration, et de faire ainsi main basse sur tout ce qui est surnaturel.

Jean-Gottfried Eichhorn (1752-1827) fut l'homme qui se chargea de cette exécution. Il a raconté lui-même l'impression profonde qu'avait produite sur son esprit la lecture des *Fragments de Wolfenbüttel*. Les accusations d'imposture, portées contre les auteurs sacrés, avaient révolté son bon sens, car où a-t-on jamais trouvé un accent plus irrésistible de sincérité et d'honnêteté? Mais il lui parut impossible d'admettre l'intervention directe de Dieu dans l'histoire de l'Ancien Testament. Chez tous les peuples anciens, disait-il, tout ce qui était inexplicable, extraordinaire, était rapporté à la divinité; les sages de tous les pays avaient été en communication avec des êtres supérieurs. Nous traitons de faussetés ou de légendes les faits de cette nature qui nous sont rapportés dans les écrivains profanes, pourquoi ne faisons-nous d'exception que pour les Hébreux?

Si nous faisons cette exception, c'est parce que les livres

qui racontent ces merveilles ne sont pas les mêmes au milieu d'Israël que hors de son sein, c'est parce que les sources hébraïques sont authentiques, tandis que les autres ne le sont point. Mais Eichhorn ne tint pas compte de cette différence essentielle; il prétendit que la justice obligeait de traiter les enfants de Jacob de la même façon que le reste des hommes. Il fut ainsi entraîné à nier le miracle. Tel fut le second pas dans la voie du rationalisme appliqué à la Bible. Après avoir rejeté l'inspiration des Livres Saints, on en rejeta également les faits miraculeux. Ce sont là deux points sur lesquels les rationalistes ne reviendront plus, ils formeront désormais comme les deux principaux dogmes de leur *Credo* négatif, ils les considéreront comme les fondements inébranlables de leur système, et ils ne se croiront pas même obligés de les démontrer.

Eichhorn sentit pourtant combien la négation du surnaturel paraissait inconciliable avec l'authenticité des Livres Saints. Mais personne ne songeait encore à nier ou du moins n'osait contester cette dernière vérité, que Reimarus n'avait jamais révoquée en doute. En rejetant les miracles, Eichhorn semblait donner gain de cause au Fragmentiste, et reconnaître que ceux qui les racontaient étaient des imposteurs. Il lui sembla que la monstruosité de cette conséquence suffisait à la réfuter. On s'effraie, dit-il, d'une telle supposition. Quoi! les plus grands hommes des premiers siècles, qui ont exercé sur leurs semblables une influence si salutaire, auraient tous été des imposteurs, sans que leurs contemporains s'en doutassent! Non, cela n'est pas possible; les auteurs bibliques ne nous ont point trompés. — Cependant, il faut l'avouer, ajoute-t-il, nous les avons mal compris. S'ils avaient parlé avec la précision philosophique de notre temps, il serait impossible de méconnaître dans leur langage l'affirmation de l'intervention réelle de Dieu, ce qui serait une supposition mensongère; mais quand ils nous

racontent des choses merveilleuses et rapportent tout à Dieu, ils le font innocemment, sans artifice, sans malice, en se conformant aux idées et au langage de l'antiquité[1]. Nous n'avons qu'à traduire en langage moderne la langue des siècles primitifs et nous n'aurons pas plus de miracles à admirer que de fourberies à démasquer[2].

Un théologien protestant qui fut un des principaux fauteurs du rationalisme en Allemagne, Semler, sans se rendre compte de l'application qu'on ferait un jour de sa théorie, avait déjà frayé la voie, en 1760, à cette explication naturelle du surnaturel. A l'occasion d'une pauvre femme malade, des environs de Wittenberg, que plusieurs théologiens croyaient possédée du démon, Semler avait publié un écrit intitulé : *De dæmoniacis quorum in Novo Testamento fit mentio*[3]. Il y soutenait que ceux qui nous sont représentés dans les Évangiles comme démoniaques ou possédés étaient de simples malades, épileptiques, frénétiques, aliénés. Jésus-Christ et les Apôtres ne les avaient traités comme des victimes de la malice du diable que pour se conformer au langage du temps[4].

1 Strauss a très bien remarqué que cette idée-mère de l'explication naturelle était indiquée dans Reimarus. « Il ne voit pas toujours dans les miracles de l'Ancien Testament, dit-il, une pure imposture, mais quelquefois aussi, comme déjà Spinoza, une fausse apparence, née du *stylus theocraticus* des historiens juifs, c'est-à-dire de leur habitude de ramener directement toute chose à la cause suprême, Dieu, en omettant les causes intermédiaires. Il formule ainsi la règle critique qui permettra plus tard au rationalisme d'expliquer naturellement les récits miraculeux de l'Écriture, sans porter atteinte au caractère des personnages tenus pour sacrés. » *Essais d'histoire religieuse*, trad. Ritter, p. 79.

2 Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 30; Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek*, t. I, p. 3 et 261.

3 In-4°, Halle, 1760; 2e édit., 1769; 4e édit., 1779.

4 Sur Semler, voir *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. II, p. 394-398; 419.

Adoptant et généralisant le principe de Semler, Eichhorn expliqua tous les miracles de l'Ancien Testament par des métaphores et des locutions orientales. L'histoire de la création d'Adam, telle qu'elle est racontée dans la Genèse, n'est qu'un tableau coloré de la première apparition de l'homme sur la terre. L'auteur sacré dit qu'Ève fut formée d'une des côtes de son mari, parce que celui-ci avait « rêvé » qu'il était partagé en deux. Le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal était un poison qui faisait mourir à longue échéance[1]. La voix de Dieu qui effraie nos premiers pères, quand ils ont mangé le fruit empoisonné, c'est le bruit du tonnerre[2].

Eichhorn expliqua d'une façon semblable la plupart des miracles de l'Ancien Testament. Cependant un reste de respect l'arrêta devant les Évangiles. Le père de l'explication naturelle des miracles semble avoir compris enfin ce que proclamait hautement Götze, le plus ardent champion de l'ancienne conception protestante de la Bible contre le *Fragmentiste*, que si l'on éliminait le surnaturel de la vie de Jésus-Christ, il n'en resterait pas grand'chose.

Mais ce qu'Eichhorn n'avait point osé, d'autres plus hardis devaient le faire sans hésiter. Ses disciples allèrent plus loin que leur maître, et ils se rangèrent à l'avis de Lessing. Après tout, dirent-ils avec celui-ci, nous n'avons pas besoin de miracles pour croire au christianisme. On s'est trompé en faisant jusqu'ici dépendre la vérité de la religion des faits surnaturels. Nous en saisissons directement la vérité. Et pourquoi serions-nous contraints de n'admettre cette vérité

[1] Plus tard, Eichhorn ne vit qu'un mythe dans l'arbre de la science du bien et du mal.

[2] Eichhorn, *Repertorium fur biblische und morgenländische Literatur*, t. IV, *Urgeschichte*, p. 158, 182-183, 201-202, 227-228. Voir mon exposition plus détaillée et plus complète du système et des procédés d'Eichhorn, dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., 1889, p. *144-161*.

que parce que certains faits, qui y sont liés, devraient être tenus pour vrais, lorsque nous jugeons que ces faits, du moins avec le caractère merveilleux qu'on leur avait à tort attribué, sont complètement inutiles? On en vint jusqu'à prétendre que le christianisme est indépendant des opinions que l'on peut professer sur la personne de son fondateur. « Peu importe, répéta-t-on avec Herder, dont la foi incertaine et mobile ne contribua pas peu aux progrès du rationalisme, peu importe au Christ que son nom soit récité dans d'interminables litanies. Celui qui sait distinguer l'or des scories honorera le héros de l'humanité, notre bienfaiteur, comme il veut être honoré, c'est-à-dire, en se taisant sur sa personne et en l'imitant. »

C'est là exactement, pour le fond, le langage que tenait, sur la personne de Jésus, le docteur Henri-Eberhard-Gottlob Paulus (1761-1850). « Le docteur Paulus, le premier, dit Strauss[1], devait s'acquérir la pleine gloire d'un Évhémère chrétien... La fin du dernier siècle et le commencement du nôtre, ont vu naître de nombreux écrits, se proposant l'explication naturelle des miracles, mais les monuments classiques de cette école sont, comme on sait, le *Commentaire des Évangiles* de Paulus, et la *Vie de Jésus*, que le même auteur en a tirée plus tard[2]. »

Paulus, disciple de Spinoza et de Kant, est encore plus résolûment hostile aux miracles que son prédécesseur Eichhorn. C'est lui qui a, pour ainsi dire, formulé la théorie de la négation du miracle et lui a donné sa forme définitive, celle qui a été adoptée depuis par Strauss et par tous les

[1] Strauss, *Vie de Jésus,* t. I, p. 34.

[2] Strauss, *Nouvelle vie de Jésus,* trad. Nefftzer et Dollfus, t. I, p. 12. — Le *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das Neue Testament* de Paulus a paru en 4 in-8° à Lubeck, de 1800 à 1805 ; la *Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums,* 2 in-8°, Heidelberg, en 1828.

rationalistes contemporains. A l'en croire, tout fait dont les causes, soit internes, soit externes, ne peuvent se ramener aux lois ordinaires de l'histoire, est nul et non avenu. La puissance, la sagesse et la bonté de Dieu se manifestent par l'ordre régulier de la nature et non par la suspension de ses lois. La dérogation la plus inexplicable aux lois du monde ne saurait ni confirmer ni infirmer une vérité quelconque. L'existence d'un dogme ne peut être établie par une guérison, quelque extraordinaire qu'on la suppose : « Voilà, dit Strauss, les règles posées et appliquées par Paulus et qui placent son *Commentaire* bien au-dessus de beaucoup d'autres écrits du même genre, non seulement contemporains, mais aussi postérieurs[1]. »

Le principal représentant de l'explication naturelle du miracle le nie donc *à priori* et sans preuves, comme l'avait déjà fait Eichhorn, comme l'ont fait tous ceux qui l'ont suivi, tant les uns et les autres se sont sentis impuissants à apporter un argument solide contre cette croyance au surnaturel, qui est enracinée au fond du cœur de l'homme et a pour base inébranlable la puissance de Dieu !

On reconnaît visiblement, dans la théorie de Paulus contre le miracle, l'influence des idées de Kant, dont il était le partisan déclaré. Les systèmes philosophiques qu'a vu éclore l'Allemagne, à la fin du siècle dernier et au commencement de celui-ci, ont exercé sur la critique biblique une influence beaucoup plus considérable qu'on ne le croit communément en France. Ceux-là et celle-ci ont suivi une marche parallèle : ils se sont mutuellement inspirés et soutenus. Les doutes de Lessing ont mené aux négations radicales de Strauss, le scepticisme de Kant a conduit au panthéisme de Hegel, à l'athéisme de Feuerbach et de

[1] Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 13. — Sur l'explication des miracles par Paulus, voir Ross, *The State of protestantism in Germany described*, 1829, p. 131 et suiv.

Schopenhauer. Les chefs des écoles philosophiques ont tenu d'ailleurs à donner explicitement leur avis sur les questions religieuses. Kant, entre autres, a écrit un livre sur *La Religion dans les limites de la pure raison*[1]. Il y soutient que la religion naturelle est la seule vraie, la seule universelle. Les religions qu'on appelle révélées ne sont que des tentatives humaines, ayant pour but d'assurer une autorité extérieure à la religion naturelle. L'étude des questions historiques qui se rattachent à une religion révélée, par exemple, la vie de son fondateur, les miracles et les prophéties sur lesquels elle prétend fonder son autorité, cette étude est complètement inutile : le seul point qui mérite de fixer l'attention, c'est la morale. Le philosophe de Kœnigsberg s'imagine supprimer ainsi toutes les difficultés soulevées par la critique biblique. C'est ce qu'on a nommé l'*interprétation morale* de Kant[2].

Paulus, tout en acceptant les idées philosophiques de son maître sur le miracle, ne crut pas possible de supprimer ainsi l'histoire ; il pensa qu'il était nécessaire d'expliquer naturellement les faits merveilleux du Nouveau Testament, comme Eichhorn avait expliqué ceux de l'Ancien. Il modifia néanmoins la méthode de ce dernier, et à son *interprétation historique* il substitua l'*interprétation psychologique*. Il était difficile de ne voir dans les miracles de l'Évangile que des métaphores ou des hyperboles orientales. Paulus crut pouvoir les dépouiller de leur caractère surnaturel en plaçant

[1] *Die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft*, in-8°, Kœnigsberg, 1793.

[2] M. Lecky, *History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe*, t. I, p. 289-300, fait, avec raison, de Kant et de Lessing les deux principaux auteurs, quoique à des titres divers, de la guerre contre la Bible en Allemagne. Jean-Paul Richter a peint l'influence de Kant dans sa patrie en disant de lui : « Kant n'est pas une lumière du monde, mais tout un système solaire. » Heinrich, *Histoire de la littérature allemande*, t. II, p. 328.

le surnaturel, non dans les événements de la vie de Jésus ni dans ses actes, mais dans l'esprit ou l'imagination, soit de ceux qui les avaient racontés, soit de ceux qui les avaient commentés : toutes les actions de la vie de Jésus ont été naturelles, mais, tantôt ses historiens, tantôt leurs interprètes, leur ont faussement donné une couleur merveilleuse.

Le *Commentaire* de Paulus et sa *Vie de Jésus* n'ont guère pour objet que l'application de cette théorie. Il s'attache à réduire, avec les ressources d'une imagination inépuisable, aux mesquines proportions de faits vulgaires, tous les faits surnaturels rapportés par les Évangélistes. D'abord, à voir les choses telles qu'elles sont en effet, dit Paulus, les biographes de Jésus racontent beaucoup moins de miracles qu'on ne le croit communément, et ce sont justement les plus incroyables qu'on a pris à tort pour des faits extraordinaires. Dans les récits où l'on a cru voir violées les lois de la nature, le miracle est le plus souvent une invention de l'exégète et non le témoignage des narrateurs. Par exemple, les commentateurs de saint Jean disent que, aux noces de Cana, Jésus changea l'eau en vin. Erreur d'interprétation! C'était l'usage chez les Juifs d'offrir pour cadeaux de noces aux nouveaux mariés des présents de vin ou d'huile. Jésus ayant amené à Cana cinq nouveaux disciples, qu'il venait d'attacher à sa personne, sans qu'ils fussent invités, prévit qu'on serait à court de vin et il en fit apporter en quantité. Cependant, « par plaisanterie, » il tint son présent caché jusqu'au moment où le vin manqua. Alors il fit verser de l'eau d'une cruche pour s'amuser, mais le vin se trouva dans les autres cruches où il avait été mis. La « gloire » qu'il en retira, comme dit saint Jean, fut sa réputation de bonne humeur[1]. Tous les miracles évangéliques

[1] Paulus, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das Neue Testament*, t. IV, 1804, p. 150-162. « Zug der freyen Humanität Jesu. » P. 162.

sont expliqués par Paulus d'une façon analogue, soit que leur caractère merveilleux leur ait été attribué par les Apôtres, soit qu'il l'ait été par les exégètes.

La faiblesse de ces explications est palpable, et Strauss qui les a prises minutieusement à partie dans sa *Vie de Jésus*, en a fait bonne et complète justice. Il en a signalé parfaitement, en un mot, le défaut radical, dans sa *Nouvelle vie de Jésus*. D'après Paulus, dit Strauss, « la critique a toujours le droit de supposer ce que les documents ont pu omettre comme allant de soi : or, ce qui va de soi, c'est le naturel; ce qui ne va pas de soi, c'est le surnaturel, qui ne doit, par conséquent, jamais être supposé quand il ne s'impose pas. Le vice de ce raisonnement est manifeste : les récits évangéliques ont le miracle pour thème fondamental, et, loin de se laisser éliminer, la cause surnaturelle doit être sous-entendue, quand elle n'est pas formellement énoncée[1]. »

Malgré la faiblesse de l'explication naturelle des miracles, elle offre quelque chose de si séduisant à l'imagination, qu'elle fut acceptée en Allemagne avec un empressement, un engouement qui fait peu d'honneur à la raison humaine. Les livres qu'elle inspira sont fort nombreux; on en publia de toutes parts. Schiller lui-même, dans son cours d'histoire à Iéna, l'adoptait résolument pour expliquer à ses auditeurs la mission de Moïse[2], et quoiqu'elle ait depuis longtemps succombé sous les coups du ridicule, elle a pour certains esprits un attrait si irrésistible, l'application en est, à certains égards, si commode, que plusieurs critiques y recourent encore en Allemagne, comme l'a fait en France, Ernest Renan[3].

[1] Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 15.

[2] Voir dans ses *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, 1847, t. x, *Die Sendung Moses*, p. 401-427.

[3] Pour une exposition plus complète du système de Paulus, voir mes *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 162-216.

IV.

LE DOCTEUR STRAUSS. — NÉGATION DE L'AUTHENTICITÉ DES ÉVANGILES.

Telle était la situation religieuse en Allemagne quand Strauss parut sur la scène. C'est de tous les hommes de notre siècle celui qui a le plus vivement agité et troublé l'esprit religieux en Europe. Son nom restera dans l'histoire de l'Église comme celui d'un des plus mortels ennemis du christianisme, à côté des noms des sophistes célèbres des premiers temps de l'ère chrétienne, des Celse et des Porphyre. En lui s'est pour ainsi dire personnifiée la guerre contre les Livres Saints à notre époque. Il a été l'écho de tous les adversaires de la révélation, la citadelle où l'armée de l'erreur a rassemblé toutes ses forces, et c'est là l'explication de sa puissance. Ceux qui l'avaient précédé lui avaient frayé la voie et préparé le terrain; tous ceux qui sont venus après lui l'ont, bon gré, mal gré, reconnu pour leur chef.

Depuis l'apparition des *Fragments de Wolfenbüttel*, le rationalisme, brisant toutes les barrières que lui opposaient en vain les catholiques, les piétistes et les protestants fidèles à l'ancienne théorie luthérienne, le rationalisme avait toujours été grandissant, il avait sacrifié la révélation, l'inspiration et les miracles des Livres Saints, faisant de la négation du surnaturel son dogme fondamental. Il n'avait laissé debout qu'un seul point des anciennes croyances, l'authenticité des Écritures. C'est ce point que Strauss allait rejeter à son tour, pour qu'il ne restât désormais que des

ruines. A ce qu'on a appelé simplement le *rationalisme*, c'est-à-dire l'explication naturelle, il allait substituer ce qu'on a décoré du nom pompeux de *théologie critique* ou de *critique biblique*.

David-Friedrich Strauss était né à Ludwisburg, en Wurtemberg, le 27 juin 1808 [1]. Les exemples qu'il avait eus sous les yeux dans sa famille contribuèrent de bonne heure à lui donner une idée fausse du sentiment religieux. Il avait toujours eu pour sa mère une vive affection, mais il ne ressentait pas pour son père une égale tendresse. Or, il avait observé dès son enfance que, chez celui-ci, homme d'un esprit faible et d'un protestantisme étroit, la religion était séparée de la morale et que, au contraire, dans celle-là, femme de sens et de courage, mais n'attachant pas d'importance aux formes de la piété, la morale était séparée de la religion [2] : il en conclut plus tard que la religion et la morale sont indépendantes l'une de l'autre.

Au séminaire de Blaubeuren, où il fut placé à l'âge de treize ans (1821), il se lia étroitement d'amitié avec Christian Märklin, dont il devait, en 1851, raconter la vie en y mêlant des détails autobiographiques. Strauss était alors croyant. La guerre contre la Bible était, à cette époque et depuis le commencement du XIXe siècle, languissante en Allemagne. Les malheurs qu'avaient fait subir à ce pays les armes de Napoléon Ier avaient ramené un certain nombre d'âmes aux pratiques religieuses. Celui qu'on appelait avec trop de raison « le grand païen, » Gœthe, continuait, il est vrai, à prêcher dans ses poèmes et dans ses romans l'indifférence religieuse, mais son indifférence patriotique, au milieu des désastres des années précédentes, avait froissé

[1] Sur Strauss, cf. Colani, *Le docteur Strauss*, dans la *Revue de Théologie*, 1re série, t. XII, 1856, p. 20-42 et 129-160.

[2] Strauss, *Essais d'histoire religieuse. Ma mère*, trad. Ch. Ritter, p. 187.

vivement ses compatriotes, et le peu de sympathie qu'inspirait son caractère atténuait le mal qu'auraient pu causer ses écrits. Le vent soufflait donc au piétisme et Strauss et Märklin se laissèrent emporter par le courant. Les deux condisciples s'éprirent d'enthousiasme pour Jacob Böhme et ses rêveries théosophiques. Strauss, qui devait plus tard descendre jusqu'au matérialisme, croyait alors non seulement à l'âme, mais aux rapports des esprits avec les hommes. Il avait fait la connaissance de Justinus Kerner, médecin célèbre par ses études sur le magnétisme, et celui-ci l'avait mis en relation avec la plus fameuse de ses somnambules, celle dont il avait raconté l'histoire dans son livre *La Voyante de Prévorst*. Strauss fut rempli d'un véritable engouement pour la magnétisée ; cependant cet engouement dura peu. Elle lui avait prédit qu'il resterait toujours croyant; il démentit bientôt la prophétie[1]; mais il n'oublia jamais qu'il avait été dupe du magnétisme, et il détesta d'autant plus le surnaturel qu'il s'imagina que tout ce qui, dans le passé, pouvait en avoir eu l'apparence, n'était aussi qu'une jonglerie ou une maladie.

A Blaubeuren, il avait eu pour professeur Christian Baur, le chef futur de l'école critique de Tubingue. Le maître et l'élève se retrouvèrent bientôt dans l'Université de cette dernière ville (1826). L'influence de Baur et plus encore l'étude de la *Phénoménologie* de Hegel éteignirent à jamais la foi dans le cœur du jeune Strauss. Il nous a raconté lui-même[2] avec quelle passion il avait étudié la philosophie de

[1] Strauss a raconté d'une manière dramatique, dans son étude sur Justinus Kerner (*Gesammelte Schriften*, t. I, 1876, p. 119-175), sa première entrevue avec la Voyante de Prévorst. La période de crédulité dans sa vie se termina en 1829. Sur la Voyante de Prévorst elle-même, voir Justinus Kerner, *Die Seherin von Prevorst; Eröffnungen*, 5e édit., 1877.

[2] Strauss, *Années de jeunesse*, extrait de *Christian Märklin*, dans les *Essais d'histoire religieuse*, p. 254-256; Schérer, dans la *Revue des deux mondes*, 15 février 1861, p. 821-822.

l'Idée, qu'il devait transporter un jour dans le domaine biblique. Il avait entrepris cette étude avec quelques camarades. On se réunissait le dimanche; chacun avait étudié d'avance le paragraphe qui devait faire le sujet de la conversation; l'un des assistants le relisait tout haut, puis la discussion s'engageait. C'était à qui jetterait quelque jour sur les obscurités du texte. On avançait lentement, mais le labeur était une conquête. « Aucune lecture, ajoute Strauss, n'aurait pu mieux répondre à nos besoins. »

Le résultat de cette étude fut pour lui l'acceptation de l'opinion de Hegel, « que la religion chrétienne et la philosophie ont le même contenu; seulement la première sous la forme de l'image, la seconde sous la forme de l'idée[1]. » Strauss n'eut plus d'autre *Credo* que le panthéisme.

Pour compléter ses études, après avoir fini ses cours réguliers à l'Université de Tubingue, il fit un voyage à Berlin et suivit pendant six mois les leçons de Schleiermacher. Schleiermacher est un des hommes qui ont exercé et qui exercent encore par leurs écrits la plus profonde influence sur les esprits en Allemagne. Mélange incompréhensible de vérité et d'erreur, de foi et d'incrédulité, plein d'un vague sentiment de religiosité et en même temps tout imprégné de panthéisme et ne croyant pas à l'immortalité de l'âme, il est d'autant plus dangereux pour les âmes qu'il sait faire vibrer les cordes généreuses du cœur et qu'il évite les excès les plus grossiers dans lesquels sont tombés les autres rationalistes de son pays. Ses idées fausses choquent moins, noyées qu'elles sont au milieu d'idées acceptables, mais c'est là ce qui les rend plus pernicieuses. Pour lui, l'Église doit être une masse liquide, sans contours arrêtés, sans organisation fixe[2]. Les Livres Saints sont devenus

[1] Strauss, *Essais d'histoire religieuse. Christian Märklin*, p. 325.

[2] Schleiermacher, *Ueber die Religion*, IVte Rede, édit. Brockhaus,

la Bible par leur propre puissance, mais tout autre livre peut devenir la Bible à son tour[1]. Le miracle est le nom religieux d'un événement naturel. En d'autres termes, Schleiermacher conserve de nom le surnaturel et le nie de fait. Une telle doctrine ne pouvait déplaire au futur auteur de la *Vie de Jésus*[2].

En 1830, Strauss, n'ayant plus aucun sentiment de foi, remplit en Souabe des fonctions pastorales, sans être trop troublé par une incrédulité que sa charge l'obligeait à dissimuler. Il écrivait à son ami Märklin, qui ne jouissait pas du même calme : « Il faut avoir une pensée de derrière et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple[3]. » Tout en parlant comme le peuple, il préparait sa *Vie de Jésus*. En 1832, il était devenu répétiteur au séminaire théologique de Tubingue. Il donnait aussi à l'Université des leçons de philosophie où il exposait avec succès la doctrine de Hegel. Les sermons qu'il prêchait en raison de sa charge étaient, dit-on, très édifiants et goûtés des personnes pieuses. En même temps, il rédigeait sa *Vie de Jésus* qui parut dans cette ville en 1835[4].

La *Vie de Jésus* est la dernière étape de la libre pensée. L'audace de la négation y est poussée jusqu'à ses dernières limites; l'existence historique même du fondateur du Christianisme y est à peine reconnue. Le danger d'une telle pu-

1868, p. 136, t. I de la *Bibliothek der deutschen Nationalliteratur des XVIII und XIX Jahrhundert.*

[1] Schleiermacher, *Ueber die Religion,* v[te] Rede, p. 196.

[2] Strauss s'appuie plus d'une fois sur l'autorité de Schleiermacher dans la *Vie de Jésus.* Voir par exemple, Introd., t. I, p. 54, 85, 101.

[3] Strauss, *Christian Märklin,* dans les *Essais d'histoire religieuse,* p. 330-331.

[4] *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet,* 2 in-8°, t. I, 1835, t. II, 1836. Traduite en français par E. Littré, *Vie de Jésus ou examen critique de son histoire,* 4 in-8°, Paris, 1839-1840; 2e édition, 2 in-8°, 1856; 3e édition, 1864. Il y eut de nouvelles éditions allemandes en 1837, 1839, 1840.

blication était trop manifeste pour qu'il pût échapper à personne : Strauss l'a comparée lui-même à un coup de feu, tiré inopinément dans un quartier populeux et suscitant une vive panique. Les ignorants comme les savants, le peuple comme les docteurs des Universités, comprirent très bien qu'il ne pouvait plus y avoir de christianisme, s'il n'y avait pas eu de Christ. Aussi ce fut dans toute l'Allemagne une clameur d'indignation, accompagnée d'une multitude de brochures et de livres destinés à réfuter ses objections[1]. L'auteur du scandale fut destitué de ses fonctions de répétiteur au séminaire de Tubingue. Il affecta de se croire le plus innocent des hommes. Treize ans plus tard, quand il se présenta en 1848 comme candidat au parlement de Francfort, suivant la tactique des rationalistes, ses prédécesseurs, et donnant l'exemple aux rationalistes français qui l'ont copié depuis, il excusait à peu près en ces termes, dans un discours à ses électeurs, la publication de la *Vie de Jésus*, et la déclarait inoffensive : « Me voici : je suis ce docteur Strauss que la plupart d'entre vous se sont représentés jusqu'ici comme l'Antéchrist en personne. Je ne puis pas vous en vouloir : c'est ainsi que je vous ai été dépeint, et certainement ceux qui vous parlaient de la sorte étaient en grande partie des gens de bien. Cependant vous avez été mal renseignés. J'ai écrit, il y a treize ans, un livre qui est le point de départ de tous ces préjugés. Ce livre, j'en suis sûr, aucun de vous ne l'a lu, et je dis : Tant mieux! car ce n'est pas pour vous que je l'ai écrit. Ne prenez pas mal ces paroles. Si un cultivateur d'entre vous composait un livre sur l'agriculture, j'entendrais dire, sans me fâcher, que ce livre n'est pas fait pour moi. J'ai écrit pour des savants, pour

[1] Strauss a souvent rappelé dans ses écrits les orages qu'avait soulevés son livre et combien il en avait souffert. Voir entre autres *Ma mère*, dans les *Essais d'histoire religieuse*, p. 191; *L'Ancienne et la Nouvelle Foi*, trad. Narval, Préface, p. XXXVI-XXXVII.

des théologiens. Les laïques, et même un grand nombre d'entre les plus instruits, ne savent pas, et bien heureusement pour eux, combien de doutes cruels tourmentent souvent le pauvre théologien. Que leur importe un livre où il est traité des inexactitudes de la science? Plusieurs de mes amis, étrangers aux études théologiques, se sont crus obligés de lire mon ouvrage. Laissez, leur ai-je dit, vous avez mieux à faire. Ce livre vous donnera peut-être des doutes que vous n'avez pas, tandis qu'il est destiné, au contraire, à venir au secours des théologiens que déchirent ces angoisses de l'âme. Vous voyez combien je suis loin de vouloir enlever sa croyance à qui que ce soit[1]. »

Les paysans de la Souabe avaient trop de bon sens pour juger une pareille justification satisfaisante : ils ne donnèrent pas leurs voix au docteur Strauss. J.-J. Rousseau avait cherché à défendre exactement de la même manière sa *Nouvelle Héloïse :* l'expérience apprend ce qu'il faut penser de pareilles apologies. Le candidat malheureux du parlement de Francfort s'est, du reste, chargé dans la suite de se donner un démenti à lui-même en écrivant, en 1864, et en faisant imprimer en caractères allemands, pour qu'elle fût lue plus facilement par le peuple, la *Vie de Jésus à l'usage du peuple allemand* (*Das Leben Jesu für das deutsche Volk*). L'auteur de la *Vie de Jésus* veut bien, en réalité, travailler à détruire la religion chrétienne; personne ne saurait se le dissimuler. Voici, en effet, le fond de son livre.

Pour comprendre l'œuvre de Strauss, il ne faut pas oublier qu'il a constamment présents à son esprit les travaux de Reimarus et des partisans de l'explication naturelle des

[1] Voir *Sechs theologisch-politische Volksreden,* Stuttgart et Tubingue, 1848, ou *Gesammelte Schriften,* t. I, 1876, p. 237-272. Saint-René Taillandier, dans la *Revue des deux mondes,* 1850, t. VI, p. 288.

miracles. Son point de départ est la négation du surnaturel. D'accord là-dessus avec ceux qui l'ont précédé, il accepte, comme une sorte d'axiome, l'impossibilité absolue de l'intervention divine dans les affaires du monde. Pour lui, comme pour eux, il n'existe point d'inspiration, point de révélation, point de miracle. « Dans le fait, dit-il, il n'y a pas de sentiment historique tant que l'on ne comprend pas l'impossibilité des miracles[1]. » C'est par ces simples mots qu'il repousse le miracle. Il ne daigne même pas le discuter. Cependant, si le miracle existe, s'il est seulement possible, comme aucun de ceux qui admettent l'existence de Dieu ne saurait en douter, tout son livre repose sur le vide.

Il faut bien remarquer ce vice radical du système de Strauss et de tous les ennemis de la Bible qui l'ont précédé ou suivi. Leur système ne peut tenir debout qu'à la condition que le miracle soit impossible. Quelques rationalistes, moins dédaigneux ou moins tranchants que leurs chefs, ont essayé de discuter le surnaturel, mais sans apporter aucun argument sérieux en faveur de leur thèse. Ceux qui, comme Strauss, ne croient pas à l'existence d'un Dieu personnel, ne peuvent admettre le miracle, car il ne saurait y avoir d'effet sans cause, et comme c'est Dieu qui est l'auteur du miracle, l'œuvre ne peut pas exister sans l'ouvrier[2]. Nous n'avons pas à prouver, contre les panthéistes ou les athées, l'existence de Dieu, nous croyons à la cause première comme à notre propre existence.

Les déistes ont tenté de nier le surnaturel, par respect pour l'ordre des choses établi par le maître de la nature. Raison futile, comme le reconnaît Strauss lui-même, toujours aussi fort contre les rationalistes quand il s'en sépare, qu'il est faible quand il s'unit à eux ou veut élever son fragile

[1] *Vie de Jésus*, Introd., trad. Littré, 1856, p. 91. Voir aussi p. 99-100.
[2] Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 194.

édifice. « Les choses particulières et les sphères des choses, dit-il, ne sont pas tellement circonscrites dans leurs limites respectives qu'elles demeurent inaccessibles à une action, à une interruption du dehors : loin de là, les influences d'un objet ou d'un règne de la nature s'engrènent les unes dans les autres; le libre arbitre de l'homme brise le développement de mainte chose et les causes naturelles réagissent, à leur tour, sur la liberté humaine[1]. » Dieu, intervenant librement dans les affaires de ce monde, ne viole pas plus l'ordre naturel que l'homme ouvrant librement les flancs d'une montagne pour y faire passer ses locomotives. Dieu peut davantage, parce qu'il est tout-puissant, voilà tout.

Mais, dit-on encore, on n'admet de faits surnaturels que dans la Bible; partout ailleurs les supranaturalistes sont aussi incrédules que les rationalistes et les nient aussi bien qu'eux. Une telle conduite est une inconséquence. — Il est faux que les catholiques n'admettent que les miracles consignés dans les Écritures, ils croient aux miracles des saints, et les procès de canonisation sont tout remplis de discussions de miracles[2]. Nous croyons à tous les miracles qui sont constatés d'une façon authentique, qu'ils soient ou non racontés dans la Bible, en tenant compte cependant de l'inspiration des auteurs sacrés. Notre foi aux miracles repose donc sur l'authenticité et la crédibilité des écrits qui nous les rapportent.

C'est ici que Strauss se sépare de ceux qui avaient commencé avant lui la guerre aux Livres Saints. Parti avec eux, il s'aperçoit qu'ils font fausse route et il les abandonne. Il croit comme eux qu'il n'y a point de miracles, mais il ne saurait admettre, avec le Fragmentiste de Wolfenbüttel,

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, Introduction, t. I, p. 99.

[2] Voir Moigno, *Les splendeurs de la foi*, t. V, *Le miracle au tribunal de la science; Actes des procès de béatification et de canonisation de S. Benoît-Joseph Labre*, in-8°, Paris, 1882.

que les faits merveilleux des Écritures sont des fourberies, ni, avec Eichhorn et Paulus, que ce sont des faits naturels, mal compris ou mal exposés. Il se demande alors comment ils ont été amenés à soutenir des thèses si fausses et si invraisemblables. Il découvre bientôt que c'est parce qu'ils n'ont pas assez complètement rompu avec le passé. C'est parce qu'ils ont cru encore à l'authenticité des livres bibliques, c'est parce qu'ils ont accepté l'antique héritage qu'ils avaient reçu des siècles de foi, et qu'ils n'avaient pas soumis à un examen approfondi la croyance à la valeur historique des Écritures. Il s'agissait, avant tout, de dépouiller les récits bibliques de leur caractère soi-disant surnaturel; pourvu que tout se fût passé naturellement, ils ne voyaient pas de difficulté à considérer comme de l'histoire les faits que nous rapportent les cinq livres de Moïse ou les quatre Évangiles. Un tel procédé mène aux conclusions de Reimarus ou de Paulus. « Quand de l'histoire miraculeuse d'une révélation, dit Strauss, on a retranché le surnaturel et le divin, tout en maintenant la stricte historicité du récit, ce qui reste de l'opération, le *caput mortuum,* c'est l'imposture. — Si ce n'est pas Dieu lui-même qui descendit sur le Sinaï pour proclamer la loi et si nous admettons néanmoins [avec les partisans de l'explication naturelle des miracles], que la montagne fut entourée de fumée, que le tonnerre et les trompettes retentirent, il faut bien admettre, en même temps, que Moïse a joué une farce grandiose ou, tout au moins, a su habilement exploiter un orage naturel pour l'exécution de son projet[1]. »

Strauss n'admet l'imposture ni de la part des personnages bibliques, ni de la part des écrivains sacrés. Il n'admet pas davantage que les faits bibliques soient des faits naturels

[1] Strauss, *Le XVIIIe siècle et le christianisme,* dans les *Essais d'histoire religieuse,* trad. Ritter, p. 67-68.

revêtus d'une couleur merveilleuse. On ne peut, sans se contredire, faire un triage arbitraire dans les Écritures; il faut les admettre ou les rejeter en bloc. « Mais qui donc, dit-il, autorise la critique à procéder avec tant d'arbitraire et d'inconséquence? Si ce n'était pas Dieu lui-même qui lançait les foudres sur le Sinaï, qui donc nous dit qu'il y ait eu, en réalité, des tonnerres et des éclairs? — Le même écrivain qui nous assure que c'était Dieu qui les lançait? — Pourquoi lui accorderions-nous notre créance sur un point, quand nous la lui refusons sur l'autre [1]? »

Il n'y a qu'un moyen d'échapper à toutes ces contradictions, c'est de nier aux Écritures la valeur historique qui leur avait été faussement attribuée. *Non possumus omnia omnes*. Les premiers critiques de la Bible n'avaient pu, du premier coup, arriver à la négation de son authenticité; il était réservé à Strauss, instruit par l'insuccès de ses prédécesseurs, de faire accomplir ce grand pas à la science des religions. Il lui est ainsi donné de mettre les livres hébreux à leur place, ne les élevant pas trop haut avec les siècles passés, ne les rabaissant pas trop bas avec Reimarus.

« Dès qu'on est ainsi arrivé, dit-il, à comprendre que le critique, lorsqu'il est en présence d'un récit de miracle, n'a pas le droit de lui ôter le caractère miraculeux et de lui laisser en même temps le caractère historique; que le miracle n'est pas une enveloppe superficielle qu'on puisse enlever indifféremment, mais qu'en l'arrachant on emporte toujours avec lui un bon morceau d'histoire; quand ainsi on a relâché encore davantage le lien qui rattachait l'événement au récit, on peut considérer les personnages d'un récit merveilleux d'une manière toute différente et beaucoup plus équitable [2]. »

[1] Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 68-69.

[2] *Ibid.*, p. 69.

Il est important de voir en quoi consiste la justice rendue par Strauss au christianisme et comment il prétend tenir le juste milieu entre les partis extrêmes. En quoi consiste cette équité? C'est ici qu'il dépasse toute limite dans ses attaques contre la religion chrétienne. Pendant des siècles, d'après lui, on n'avait considéré que le beau côté de la religion chrétienne, l'*endroit;* pour la connaître et l'éprouver véritablement, il fallait bien une fois considérer aussi l'*envers*. La religion de l'Ancien et du Nouveau Testament avait passé jusqu'alors pour une œuvre divine dans le sens le plus élevé de ce mot; par un retour assez naturel, on la tint désormais pour une œuvre humaine dans le sens le plus défavorable. On ne saurait méconnaître dans ce retour de fortune la main de l'inévitable Némésis. Les déistes du XVIII[e] siècle traitèrent le christianisme comme il avait traité lui-même les autres religions, ils le proclamèrent une imposture. C'était une exagération, sans doute; le christianisme ne méritait

Ni cet excès d'honneur, ni cette indignité,

mais autant le pendule avait été soulevé dans un sens, autant il remontait dans le sens opposé. Cependant, enfin, laissé à lui-même, après un certain nombre d'oscillations, il retrouve peu à peu son équilibre.

Le XIX[e] siècle, il faut entendre par là Strauss, a rendu aux religions diverses la justice qu'on n'avait pas encore su leur rendre : il a haussé de quelques degrés les religions extra-bibliques et il a rabaissé de quelques autres les religions juive et chrétienne. Notre siècle a rejeté l'opinion ancienne d'après laquelle la religion biblique était l'œuvre divine au sens absolu, et les autres, des produits de la tromperie de Satan ou de l'imposture des hommes; il a repoussé également l'opinion que toutes les religions sont des impostures, et il a établi avec justice que toutes les reli-

gions sont divines à des degrés divers, en tant qu'elles expriment le développement de la conscience du divin dans l'humanité, mais que toutes aussi sont humaines en tant que ce développement est soumis aux lois de l'humaine faiblesse. Si la mythologie scientifique et la philosophie comparée des religions nous redisent au sujet des religions non chrétiennes, le mot fameux : *Introite, nam et hic Dii sunt*, la théologie critique ne nous laisse pas oublier que, dans la naissance du christianisme, il n'y a rien eu que d'humain et de naturel[1]. » Voilà, exprimées à peu près dans ses propres termes, les opinions de Strauss sur la religion et le christianisme. Elles sont une application rigoureuse des principes de l'hégélianisme : rien n'est vrai, rien n'est faux ; tout est vrai, tout est faux, car tout ce qui est relatif est à la fois vrai et faux.

Quand Strauss écrivit sa *Vie de Jésus*, ses idées sur la religion n'avaient pas encore une forme aussi nette et aussi arrêtée, et ce n'est que longtemps après, en 1862, qu'il les a formulées ainsi. Mais elles existaient déjà en germe au fond de son esprit, il les exprime d'une manière équivalente dans l'Introduction à la *Vie de Jésus*[2], et elles nous donnent la clef de toutes ses publications. Les théories qu'il vient de nous exposer sont, quoique avec des nuances et des atténuations diverses, celles qu'adoptent les rationalistes contemporains, c'est Strauss qui les a le mieux formulées, et qui a, sans contredit, le plus activement contribué à leur diffusion.

Telles sont les idées qui amenèrent Strauss à nier l'authenticité des Livres Saints. On le voit, et il est très important de le remarquer, ce ne sont pas des difficultés critiques, ni l'examen intrinsèque du texte sacré qui lui

[1] Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 72.

[2] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 79.

firent tirer d'abord une conclusion si grave, c'est une conclusion *a priori :* le parti pris de rejeter les miracles. Les Livres Saints ne sont pas authentiques, parce qu'ils doivent ne pas l'être; s'il cherche des arguments, pour l'établir, c'est uniquement parce qu'il faut alléguer des raisons pour soutenir une cause jugée à l'avance. Ni le témoignage de dix-huit siècles, ni l'autorité même de ses maîtres, qui n'avaient pas osé porter la main sur l'arche sainte des Évangiles, ne purent arrêter l'audace de ce jeune homme de vingt-sept ans. « Prétendre, dit-il, que les écrivains bibliques ont été témoins oculaires ou voisins des événements qu'ils ont racontés, ce n'est qu'un préjugé... Il est depuis longtemps prouvé qu'il faut peu se fier aux titres qui décorent d'anciens livres et nommément des livres religieux[1]. » Strauss évite cependant avec prudence de fixer la date qu'il attribue aux Évangiles et d'en rechercher les auteurs, il se borne à nier qu'ils aient été composés par ceux à qui la tradition les attribue et à une époque aussi ancienne qu'on l'avait cru unanimement jusqu'à lui. A vrai dire, il n'a jamais eu d'opinion bien arrêtée sur ce point. Les preuves qu'on lui apporta en faveur de l'authenticité de saint Jean lui parurent si décisives à lui-même, que, dans la troisième édition de sa *Vie de Jésus*, il avoua qu'elles « avaient ébranlé la valeur des doutes qu'il avait conçus contre l'authenticité de cet Évangile, et la créance qu'il mérite[2], » mais comme on lui fit observer que cette concession renversait tout son système, il la rétracta dans la suite. C'est dès ici-bas le juste châtiment de l'erreur d'être condamnée à des fluctuations infinies et de se laisser guider par la passion aux dépens de la vérité.

Tous les ennemis du surnaturel, venus après Strauss,

[1] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 80-81.

[2] *Ibid.*, p. 12.

ont adopté sa tactique, et ont nié, avec plus ou moins d'exagération, l'authenticité des Livres Saints. C'est surtout sur ce point que l'auteur de la *Vie de Jésus* a fait école en Allemagne et hors de l'Allemagne.

On a aussi adopté généralement ses conclusions et son mode d'attaque. En bonne critique, l'authenticité d'un livre se démontre principalement par l'autorité, par le témoignage, ou, selon l'expression reçue, par les preuves extrinsèques. Elle n'est d'ordinaire que confirmée accessoirement par les preuves intrinsèques, c'est-à-dire par l'examen du livre lui-même, de son style, des allusions qu'il renferme, etc. Ces dernières preuves sont la plupart négatives : elles peuvent établir que tel ouvrage n'est pas de telle époque, mais elles peuvent servir difficilement à constater la date précise de sa composition; il n'y a guère que les preuves extrinsèques qui puissent trancher cette question et qui soient véritablement positives.

Ces règles, consacrées par les critiques de tous les siècles et fondées sur le simple bon sens, étaient trop défavorables aux adversaires des Livres Saints; aussi les ont-ils repoussées. Les preuves d'autorité sont pour eux à peu près sans valeur, ils ne s'en occupent guère que pour les réfuter. Les preuves intrinsèques ou *la critique interne*, comme on l'a appelée, ont pris au contraire à leurs yeux une valeur capitale et décisive, et ils ont ainsi ouvert une large carrière aux excès de l'arbitraire et de la fantaisie. Le théologien, d'après eux, doit principalement étudier le contenu de chaque livre; il jugera de sa véracité par son accord avec les faits politiques et religieux, et il appréciera ensuite l'authenticité de ces faits eux-mêmes, d'après le degré de croyance que mérite le livre[1].

[1] Avant Strauss, Schleiermacher et de Wette ont été les principaux promoteurs de l'importance excessive attribuée à la critique interne, à l'étude

Si l'on faisait un recueil des énormités accumulées sur ce sujet par le rationalisme allemand, ce serait un des chapitres les plus humiliants de l'histoire des aberrations de l'esprit humain. A l'aide d'un mot, auquel on assigne dogmatiquement une date imaginaire, on nie la valeur d'une tradition, et l'on fixe l'époque et l'auteur d'un verset de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il suffit à ces critiques d'une seule tournure de phrase pour retarder de plusieurs siècles la composition d'une prophétie. Mais malgré tant de hardiesse et tant de folies, il n'en restera pas moins vrai que, sans les témoignages extrinsèques, nous ne saurions point que c'est Virgile qui a composé l'*Énéide*, non plus que saint Jean, le quatrième Évangile. Les œuvres profanes d'une incontestable authenticité ne sont pas plus à l'abri des procédés dissolvants des hypercritiques d'Allemagne que les Écritures[1], parce qu'ils s'affranchissent, dans leurs conceptions, des règles de la vérité et de l'histoire : leurs hypothèses ne sont que des rêveries. Reconnaissons d'ailleurs que Strauss n'est pas tombé dans les excès où se sont jetés la plupart de ses imitateurs. En se contentant de reculer la date des Évangiles sans rien préciser, il s'est épargné le ridicule auquel n'ont pas su échapper ses adeptes.

analytique des livres, qui ouvre la voie au plus complet arbitraire, comme le prouvent les opinions si contradictoires soutenues sur tous les livres de la Bible par les partisans de ce système. Ce furent les sermons de Schleiermacher, que de Wette entendit à Berlin, qui le décidèrent à apporter au contenu des livres bibliques beaucoup plus d'attention qu'il ne l'avait fait jusque-là.

[1] C'est à l'aide de ces procédés que toute une école de critiques anglais prétend que Shakespeare n'a pas composé les poèmes qui portent son nom, mais que François Bacon en est le véritable auteur. Voir W. H. Wyman, *Bibliography of the Bacon-Shakespeare Controversy*, in-8°, Cincinnati, 1884. M. Wyman compte soixante-treize écrivains qui se sont prononcés pour Bacon.

V.

L'EXPLICATION MYTHIQUE DE LA BIBLE.

Après avoir ainsi nié l'authenticité des Évangiles, Strauss pouvait rejeter les miracles sans tomber dans les inextricables embarras de l'explication naturelle; il lui restait cependant à rendre compte de l'origine des récits merveilleux qu'ils contiennent. Ce ne sont pas des impostures, ce ne sont pas non plus des faits naturels. Que sont-ils donc? — Des mythes.

Celui qui s'est appelé quelque part « le grand destructeur de mythes, » nous apprend qu'il n'est pas lui-même l'inventeur de la théorie mythique, et il nous a raconté l'histoire de sa naissance et de ses progrès.

C'est Reimarus, d'après Strauss, qui a préparé l'application de cette théorie aux récits de la Bible, en indiquant la tradition orale comme le canal par lequel bon nombre de ces récits se sont longtemps transmis et notablement transformés, avant d'être fixés par l'écriture; en cherchant dans l'orgueil national des Juifs la source de mainte glorification fabuleuse; en voyant dans les songes de Daniel une imitation des songes de Joseph, dans l'étoile conductrice des Mages une imitation de la colonne de feu et de nuée de l'Exode. Ce ne sont là, chez l'auteur de l'*Apologie*, que des indications éparses, qui sont même en contradiction avec le reste de son système, mais c'étaient des germes qui devaient se développer et qui se sont développés en effet[1].

Ces germes seraient peut-être restés à jamais ensevelis

[1] Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 79-80.

dans les écrits du professeur de Hambourg, si l'éclat de l'enseignement de Christian-Gottlob Heyne[1], à Gœttingue, n'avait attiré sur les mythes de la fable l'attention de l'Allemagne entière. Ce savant professeur étudia la mythologie païenne, en la considérant surtout comme un recueil de symboles, et en y cherchant l'expression des idées et des mœurs des peuples chez lesquels elle s'était développée.

Le mythe, c'est, pour lui, la fable mythologique[2]. Cette fable mythologique ne doit point être dédaignée; elle mérite d'occuper les loisirs d'un homme sérieux, car, si nous en pénétrions le sens, nous y découvririons l'histoire même de la philosophie et des religions antiques. La pauvreté du langage primitif et l'inhabileté de ceux qui le parlaient, jointes à leur ignorance des causes et des forces de la nature, les avaient réduits à envelopper leurs idées d'images et de métaphores d'où sont sortis les mythes[3]. Il formula sa théorie dans ce principe célèbre : « *A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit*[4]. »

Heyne eut de nombreux imitateurs. Hermann vit, à peu près comme lui, dans la mythologie, une véritable science de la nature et de l'homme, volontairement dissimulée. Creuzer en fit un symbolisme religieux, sous lequel était cachée une foi plus ancienne et plus pure. Ottfried Müller, esprit plus fin et plus scientifique, considéra les mythes comme le produit de deux facteurs, le réel et l'idéal, et il

[1] Né en 1729, mort en 1812; nommé professeur à Gœttingue en 1763.

[2] Il emploie indifféremment le nom de fable et celui de mythe. Voir ses *Opuscula academica*, VII, t. I, p. 184 et suiv.

[3] Voir *ibid.*, p. 189, 190, 191.

[4] C'est principalement dans la préface et dans les notes de ses deux éditions de la *Bibliothèque* d'Apollodore que C.-G. Heyne a développé son système. Il posa, en 1783 et en 1803, comme résultat de ses recherches, le principe que nous venons de citer. Voir *Apollodori Atheniensis Bibliothecæ libri tres et fragmenta curis secundis illustravit* Heyne, in-8°, Gœttingue, 1782-1783, p. XVI.

décrivit la naissance de quelques-uns d'entre eux jusque dans la période historique.

D'autres savants appliquèrent en même temps à l'histoire les principes du professeur de Gœttingue. Les *Prolegomena* de Wolf soulevèrent une foule de questions critiques, mythiques, religieuses, touchant les poèmes homériques de la Grèce primitive. Niebuhr bouleversa l'histoire romaine.

On ne tarda pas à passer de l'histoire profane à l'histoire sacrée. Heyne avait formellement exclu le peuple hébreu de l'application de ses idées[1]; mais il devait se rencontrer naturellement des esprits peu disposés à tenir compte de cette restriction. Le plus célèbre parmi eux est Wilhelm-Martin-Leberecht de Wette (1780-1849). Il avait eu Paulus pour professeur à l'Université d'Iéna et son explication des miracles avait produit sur lui une vive impression. L'élève reconnut plus tard qu'elle était aussi peu solide qu'elle était ingénieuse et la combattit fortement dans ses écrits, mais il retint les principes fondamentaux du système : une extrême liberté de penser, la négation du surnaturel et la parité entre l'antiquité sacrée et l'antiquité classique qu'il poussa jusqu'aux dernières extrémités.

Il accepta bientôt les idées de ceux qui, à la suite des leçons de Heyne, traitaient les auteurs anciens d'une façon révolutionnaire. Il fut frappé surtout de l'opinion, devenue si célèbre, qu'Homère n'était point l'auteur de l'*Iliade*, mais que ce poème n'était qu'un recueil de chants divers, réunis en un seul corps, fort longtemps après lui. De Wette transporta cette théorie, de toutes pièces, dans l'Ancien Testament. Selon lui, le Pentateuque n'est qu'une collection de morceaux détachés et indépendants les uns des autres, qu'on a essayé plus tard de coordonner en un seul tout. Plusieurs

[1] « Notabili discrimine recedit Hebraica doctrina ab omni vetere sapientia, » dit-il dans ses *Opuscula academica*, t. VI, p. 235.

ont travaillé à cette œuvre de classification et de coordination. Celui qui a rassemblé les fragments dont se forme le Lévitique, a vécu vraisemblablement après celui qui a arrangé l'Exode; les Nombres paraissent être un supplément aux livres qui les précèdent; le Deutéronome est le dernier en date. Les morceaux les plus anciens sont du temps de David. L'auteur du cinquième livre du Pentateuque a écrit sous le règne de Josias, roi de Juda, peu de temps après la captivité de Babylone[1].

En rompant ainsi avec la tradition et en reculant de la sorte l'époque de la composition des premiers livres de la Bible, de Wette jugea qu'il n'avait plus besoin de chercher des faits naturels dans les faits merveilleux qui y sont racontés, mais qu'il n'avait qu'à appliquer, aux faits bibliques, les règles d'interprétation déjà appliquées aux faits mythologiques, par ceux qui lui avaient inspiré l'idée de considérer le Pentateuque comme un recueil de fragments réunis à une époque relativement récente, c'est-à-dire, qu'il lui suffisait d'y chercher les idées du peuple hébreu, comme on avait cherché dans le polythéisme grec ou romain les idées des Grecs et des Romains. Le Pentateuque est l'épopée nationale des enfants d'Israël, épopée pleine de grandeur, animée d'un souffle poétique puissant, à laquelle il manque à peine la versification, mais cette épopée est sans valeur historique proprement dite. Les héros qu'elle offre à notre admiration sont des types : Abraham est l'idéal de la religion, Moïse l'idéal du chef théocratique. Les récits qu'elle contient sont, les uns, des traditions populaires, pleines de merveilleux et d'incohérences, le plus souvent conservées dans des ballades; les autres, des mythes inventés par un prophète philosophe, pour expliquer l'origine du

[1] De Wette, *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, in-4°, Iéna, 1805.

monde, ou par un archéologue, pour se rendre compte de l'étymologie d'un nom[1].

De ce que l'Ancien Testament est rempli de légendes et de mythes, on n'est pas en droit de l'accuser de fausseté. Il y a aussi de l'histoire dans la poésie, comme de la poésie dans l'histoire, et cette poésie de l'histoire est souvent plus merveilleuse et plus poétique que la poésie elle-même. De Wette a ainsi exprimé le premier l'idée que les partisans des mythes ont depuis répétée à satiété : les mythes, quoiqu'ils soient faux en eux-mêmes ne manquent point cependant de vérité, parce qu'ils sont le miroir où se reflète avec fidélité l'image des esprits qui les ont conçus.

Sans abandonner son système, de Wette respecta le Nouveau Testament, à de rares exceptions près. Il se rapprocha même de plus en plus, jusqu'à sa mort, du christianisme, et il reconnut expressément que les règles qu'il avait posées pour l'Ancien Testament n'étaient pas applicables aux Évangiles, composés à une époque moins éloignée de nous, où ne florissait plus la légende et où la tradition était aussitôt fixée par l'écriture. Mais ses idées sur le Pentateuque avaient excité fortement l'attention en Allemagne, et Strauss avait résolu de s'en servir pour la critique du Nouveau Testament, avant que de Wette eût commencé la publication de son *Manuel exégétique*[2].

Strauss a donc eu le triste honneur, si nous ne tenons point compte de quelques tentatives antérieures de détail[3], de

1 De Wette, *Beiträge zur Einleitung in das alte Testament*, 1806-1807. — Toutes ces idées de de Wette sont systématisées dans son *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen und apocryphischen Bücher des alten Testaments*, 1817, ouvrage qui est devenu comme le code de la *théologie critique*.

2 De Wette, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament*, Berlin, 3 in-8° en 11 parties, 1836-1848.

3 Karl Daub avait appliqué, avant Strauss, le mythisme au Nouveau

voir le premier dans les Évangiles « une luxuriante végétation de mythes. » Avant lui on n'avait essayé d'expliquer par le mythisme que les premiers et les derniers événements de la vie de Jésus, ceux qui précèdent la tentation et ceux qui suivent le crucifiement. Strauss appliqua à tous les récits évangéliques, sans aucune restriction, la méthode qui jusque-là ne leur avait été que partiellement appliquée. « Du mythe qui était seulement une porte pour entrer dans les Évangiles et pour en sortir, il fit un nom élastique qui les embrassa tout entiers[1]. » Il modifia aussi la notion de ce mot, il l'entendit et l'élargit à sa manière.

Qu'est-ce donc pour lui que le mythe? Il est en vérité difficile de le savoir exactement, et ce que disait en 1839 le spirituel auteur de la *Vie de Strauss, écrite en l'an 2839*, est encore vrai : « Nous aurions aimé pouvoir dire ce qu'est un mythe, d'après une définition puisée dans Strauss, mais cela nous a été impossible. Pour emprunter une image à la mythologie dont il est parent, on pourrait dire que le mythe, selon Strauss, est une réunion de Protée et du caméléon, car il change de forme et de couleur à chaque page, selon le besoin de l'écrivain[2]. » Le mythe est en effet quelque

Testament. Voir Strauss, *Charakteristiken und Kritiken, Daub und Schleiermacher,* 1839; Landerer, *Daub,* dans Herzog, *Real-Encyklopädie,* 2e édition, t. III, 1878, p. 501.

[1] A.-M. Fairbairn, *D. Fr. Strauss,* dans *The Contemporary Review,* mai 1876, p. 977.

[2] Dans le journal l'*Espérance*, 5-12 octobre 1839. Le fond de cet écrit humoristique, qui ressemble pour la manière au *Comme quoi Napoléon n'a jamais existé*, par J.-B. Pérès, bibliothécaire de la ville d'Agen, fait bien ressortir l'arbitraire des procédés de Strauss. Il est ainsi résumé par l'auteur lui-même : « La vie de Strauss n'est qu'un mythe, sans réalité historique, qui représente les opinions généralement reçues dans le siècle où il a, dit-on, vécu. » Voir aussi *Une leçon au Collège de France en 2547 ou application du système mythique au roman de Strauss, et à la personne de l'auteur,* publié par H. de Valroger, et réimprimé par son frère A. de Valroger, prêtre de Saint-Sulpice, à la

chose de fuyant, d'indécis et de très élastique. Il est, comme l'apologue, le fruit de l'imagination, mais il en diffère en ce point qu'il est une sorte d'incarnation des idées populaires, à un moment donné. Les aspirations d'une époque, sa manière de concevoir les choses, ses désirs et ses idées prennent un jour un corps, son idéal se personnifie dans un être ou dans un récit imaginaires : voilà le mythe[1]. Ce n'est pas l'écrivain qui nous le raconte qui en est le créateur, ce n'est pas non plus tel ou tel individu isolé; non, c'est une création collective, anonyme, spontanée, inconsciente, dans laquelle chacun a fourni quelque trait, quelque élément, sans qu'il soit possible de départir à chacun la part qui lui revient. C'est de cette manière que les Évangiles ont été composés par l'imagination populaire, avant d'être écrits par les quatre Évangélistes. « La religion a sans doute pour père le sentiment, mais elle a l'imagination pour mère[2]. »

Les Apôtres annoncent au monde que leur maître crucifié est sorti vivant du sépulcre au troisième jour. De deux choses l'une, disait la critique ancienne : ou bien l'événe-

suite des *Études sur le rationalisme contemporain*, in-12, Paris, 1878, p. 335-354.

[1] Voici comment J. George, dans son livre *Mythus und Sage, Versuch einer wissenschaftlichen Entwickelung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben*, Berlin, 1837, explique la différence entre le mythe et la légende : « Le mythe revêt une pensée de la forme d'un événement; la légende expose une pensée dans un événement; le premier a une origine intérieure et vient de l'esprit, le second a une origine extérieure; dans les faits, le premier provient d'une idée qui s'exprime sous des formes vivantes au moyen des fictions de l'imagination, le second provient d'une chose réelle qui s'est véritablement passée dans le temps. Ils peuvent néanmoins s'entremêler l'un à l'autre : la légende peut renfermer des éléments mythiques, et le mythe être légendaire. » George, dans Steinthal, *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, t. II, 1862, p. 111.

[2] Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 74.

ment a réellement eu lieu, ou bien il n'a pas eu lieu; dans le premier cas, les Apôtres ont dit la vérité; dans le second, ils ont menti. Selon la critique nouvelle, d'après Strauss, il y a un milieu entre les deux membres du dilemme, entre la réalité du fait et la fourberie des disciples de Jésus : c'est le mythe. La supposition de la réalité du fait n'est pas admissible, à cause de l'impossibilité du miracle. Celle de la fourberie est discutable. Qui nous prouve que les Apôtres ont dû savoir que Jésus n'était pas ressuscité? Qui nous prouve que l'imagination populaire n'avait pas imaginé réellement le mythe de la résurrection du Messie et que les Apôtres n'ont pas cru sincèrement au mythe? Ils peuvent ainsi avoir agi et parlé en toute honnêteté et nous voyons disparaître de la sorte la contradiction insupportable entre un mensonge conscient et une foi assez ardente pour changer la face du monde. D'après la croyance de l'Église, Jésus est revenu miraculeusement à la vie; d'après l'opinion des déistes, comme Reimarus, son cadavre a été dérobé par les disciples; d'après l'exégèse des rationalistes, comme Paulus, Jésus n'était mort qu'en apparence, et il est revenu naturellement à la vie; d'après Strauss, « c'est l'imagination des disciples qui, sollicitée par leur cœur ému, leur a représenté comme revenu à la vie le Maître qu'ils ne pouvaient se résoudre à croire mort. Ce qui, pendant des siècles, avait passé pour un fait extérieur, envisagé comme merveilleux d'abord, puis comme frauduleux et enfin comme simplement naturel, est aujourd'hui rangé parmi les phénomènes de la vie de l'âme, redevient un fait purement psychologique, » le produit de l'imagination populaire, un mythe[1].

[1] Strauss, *Essais d'histoire religieuse,* p. 75. Nous n'entrerons pas ici dans la classification oiseuse et inutile des mythes, telle qu'elle est donnée : *Vie de Jésus,* t. I, p. 116 et suiv. Voir sa dernière définition du mythe, *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 209-210.

L'origine des mythes évangéliques s'explique par l'état des esprits à l'époque où parut Jésus de Nazareth.

Une religion ne peut naître que dans les époques créatrices où l'imagination domine au-dessus de la raison. Le christianisme n'a pas échappé à cette nécessité. L'Église primitive, par un travail successif, dont elle-même n'avait pas conscience, se représenta sous la forme d'une histoire et d'un homme, l'idée religieuse dont Jésus avait été le premier ou le principal représentant : elle lui appliqua, non seulement les formes mythiques qui se retrouvent dans toutes les religions, comme l'incarnation, la naissance du sein d'une vierge, mais aussi toutes les formes sous lesquelles les Juifs, depuis la captivité, s'étaient accoutumés, dans leur exaltation patriotique, à se figurer le Messie.

C'est l'attente messianique qui a créé le Jésus des Évangiles. Dès qu'un nombre de fidèles, de plus en plus croissant, se fut imaginé reconnaître le Messie en Jésus, ils se persuadèrent que toutes les prédictions et toutes les figures, découvertes par l'imagination rabbinique dans l'Ancien Testament, devaient avoir trouvé en lui leur accomplissement. La Palestine entière avait beau savoir que Jésus était de Nazareth, il fallut à tout prix que, comme Messie, fils de David, il fût né à Bethléem, conformément à la prophétie de Michée. On n'avait pas oublié les paroles mordantes de Jésus contre l'avidité des Juifs à demander des miracles. N'importe. Moïse avait fait des miracles; le Messie ne pouvait lui être inférieur, il devait donc en avoir fait. Isaïe avait annoncé que, aux jours du libérateur d'Israël, les yeux des aveugles s'ouvriraient, les sourds entendraient, les paralytiques bondiraient comme le faon. On savait ainsi à l'avance et en détail les merveilles que Jésus devait avoir opérées par cela seul qu'il était le Messie. Le Nouveau Testament était donc écrit à l'avance dans l'Ancien et l'enthousiasme des premiers chrétiens n'eut qu'à recueillir les différents

traits qui y étaient épars, pour former l'idéal de son adoration et de ses rêves [1].

L'idée que les Évangiles ne sont qu'une copie de l'histoire juive est propre à Strauss, mais c'est Samuel Reimarus qui la lui avait suggérée. Cet auteur avait voulu expliquer la « légende » de Daniel par la « légende » de Joseph [2]. Strauss transporta ce procédé au Nouveau Testament, le généralisa et ne vit dans tous les faits évangéliques que la tendance des Hébreux et des premiers chrétiens « à former de nouvelles combinaisons sur le modèle des anciennes [3]. »

Tels sont les principes dont Strauss se sert pour expliquer les mythes évangéliques. Trois facteurs ont contribué à les former : l'attente générale du Messie au premier siècle, les éléments messianiques répandus par l'imagination des scribes et des docteurs dans tout l'Ancien Testament, et enfin la croyance que Jésus était le Messie attendu.

Le plan de la *Vie de Jésus* est très simple. Strauss examine les uns après les autres les événements racontés dans les Évangiles. Sur chacun d'eux, il expose les contradictions qu'il s'imagine toujours découvrir dans chaque récit, considéré isolément ou comparé avec les autres récits sacrés ou profanes; il réunit jusqu'aux moindres difficultés qui peuvent lui servir de prétextes pour enlever au Nouveau Testament sa valeur historique. Après cette étude des textes, il expose les explications naturelles données par les rationalistes et surtout par Paulus, il en démontre, généralement avec force et vigueur, l'inanité et l'impossibilité. Quand il a ainsi déblayé le terrain, il présente son hypothèse propre, c'est-à-dire l'explication mythique. Les discussions

[1] Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 198; *Vie de Jésus*, t. I, p. 110.

[2] Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, p. 114.

[3] *Ibid.*

de Strauss sont très minutieuses, son exposition est extrêmement aride.

On se tromperait fort, si l'on croyait que la *Vie de Jésus*, conformément au titre, est une biographie de celui dont elle porte le nom. Strauss s'occupe seulement de détruire, il ne songe point à édifier. La seule idée positive exprimée dans les gros volumes du *Théologien critique*, c'est que le christianisme est l'idéal de l'humanité. Dans ses conclusions, il prétend que l'explication mythique n'ébranle point la vérité de la religion chrétienne et que son essence reste entière. Chaque mythe renferme une idée profonde. Par exemple, le génie juif, ou plutôt l'humanité a déposé tout ce qu'elle avait de plus élevé et de plus grand dans le mythe de la résurrection de Jésus. Sous cette forme, l'humanité s'est appropriée, pour la première fois, le grand principe que nous exprimons dans la langue du Nouveau Testament en ces termes : « Ce qui est éternel et essentiel, ce n'est pas le visible, mais l'invisible ; ce ne sont pas les choses terrestres, mais les choses célestes ; ce n'est pas la chair, mais l'esprit. » Et que de conséquences de la plus vaste portée étaient impliquées dans ce principe! Il fallut rompre avec cette belle harmonie de l'esprit et du corps, qui avait triomphé dans le monde grec; l'esprit ne pouvait être reconnu comme puissance indépendante qu'après s'être affirmé dans la lutte contre les sens, dans la douleur et dans l'ascétisme, dans l'humilité et dans la laideur. Il fallut que le fier, le majestueux édifice de l'empire romain tombât, que l'Église grandît en face de l'État, le Pape en face de l'Empereur, pour donner à l'humanité la pleine conscience de cette vérité que la force de la conviction, la force de l'idée, l'emporte toujours, en définitive, sur la puissance matérielle la mieux assise. Tout cela était contenu en germe, en abrégé et « comme en chiffre, » dans la foi à la résurrection de Jésus; de même que l'espoir qu'il reviendrait bientôt pour

fonder son royaume, était le pressentiment de la grande destinée historique du christianisme et de l'ère nouvelle qu'il allait ouvrir[1].

Cette explication idéale des mythes ne prête pas moins à l'arbitraire que l'explication naturelle des miracles[2]. Les imitateurs de Strauss ont montré jusqu'à quel excès de ridicule elle pouvait mener. Tant de travail ne conduit qu'à des divagations. Strauss a été obligé de reconnaître la stérilité de sa critique. « Il résulte de tout cela, je l'avoue, dit-il, que notre savoir est diminué d'autant sur Moïse, sur Jésus et les Apôtres; nous savons moins de choses merveilleuses suivant les uns, moins de choses compromettantes suivant les autres; mais nous en savons toujours assez pour arriver, au moins dans les traits principaux, à une conception vraiment historique de ce qu'ils ont été et de ce qu'ils ont fait[3]. »

Il n'est même pas vrai que Strauss soit parvenu à donner une conception historique du Christ et du christianisme. Tout le monde, sans en excepter les libres-penseurs, reconnaît aujourd'hui que la *Vie de Jésus* est une œuvre manquée. On sait à peine ce qu'a été Jésus d'après son critique. Il nous dit ce qu'il n'a pas été, plutôt que ce qu'il fut. Il n'était pas parent de Jean-Baptiste, il n'a point fait de miracles, il n'a point institué l'Eucharistie, il n'a prédit ni sa mort ni sa résurrection; sa naissance, son baptême, sa tentation, tous les grands faits de sa vie, en un mot, sont des mythes, c'est-à-dire des fictions. Tout ce qu'il reconnaît d'historique

[1] Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 76-77.

[2] Pour la réfutation complète du système mythique, voir Lacordaire, XLIII[e] *Conférence de Notre-Dame*, dans ses *Œuvres*, 1872, t. IV, p. 182-212; H. de Valroger, *Introduction au N. T.*, t. II, p. 433-532; D. Tholuck, *Essai sur la crédibilité de l'Histoire évangélique et réponse au Dr Strauss, traduction abrégée et annotée*, par H. de Valroger, in-8°, Paris, 1847.

[3] Strauss, *Essais d'histoire religieuse*, p. 70.

dans la vie du Christ, c'est qu'il a fait quelques voyages de mission et qu'il a, peut-être, guéri quelques possédés, qui ne l'étaient pas, — comme la voyante de Prévorst que Strauss n'oublia jamais[1].

Mais si Jésus n'a rien été, quel est donc l'auteur du christianisme, comment en expliquer l'origine? Cette question si grave, qui renverse tout l'échafaudage de Strauss, il ne se l'est pas même posée, il a supprimé le problème.

Toute son argumentation pèche d'ailleurs par la base. « L'application de la théorie mythique aux Évangiles était sans solidité, tant qu'elle n'était pas justifiée par une critique minutieuse de l'histoire et des documents, dit un savant qui ne lui ménage pas les éloges, M. Fairbairn. C'est précisément ici, au point le plus important, que Strauss échoua. Sa critique de l'histoire évangélique n'est point fondée sur la critique des narrations évangéliques. Les questions concernant leur origine et leur authenticité sont expédiées en quelques phrases. Il suppose, mais il ne prouve pas, qu'il s'est écoulé un temps suffisant pour la création des mythes. Ce défaut grave en implique d'autres. Strauss n'a pas même un mot sur la valeur du témoignage de saint Paul, il ne voit pas que, par lui, nous sommes trop près des sources pour laisser aux mythes le temps de se former. Il ne voit pas non plus l'importance des divisions de l'Église primitive, la sécurité qu'elles nous donnent et le fonds solide qu'elles nous fournissent de faits bien discutés, sur lesquels la divergence était impossible. De plus, il ne voit pas l'impor-

[1] Strauss dit expressément dans ses *Drei Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, in-8°, Tubingue, 1838, où il fait des concessions à ceux qui avaient réfuté son livre, que Jésus a pu posséder un pouvoir analogue à celui du magnétisme, à l'aide duquel il accomplissait des guérisons qui devaient sembler miraculeuses. Il se rapproche ainsi de Paulus, qu'il avait tant à cœur de combattre.

tance de la communauté primitive formée par les croyants, les preuves fournies par la singularité de leurs institutions, leur caractère distinctif et leurs croyances particulières, par rapport aux événements qui créèrent l'Église et aux faits sur lesquels elle reposait. La théorie mythique tomba donc ainsi en dissolution à la première touche de l'analyse, sous le poids de ses propres hypothèses [1]. »

[1] A.-M. Fairbairn, *David Friedrich Strauss*, dans *The Contemporary Review*, mai 1876, p. 977.

VI.

LES EXCÈS DE L'EXTRÊME GAUCHE HÉGÉLIENNE.

Si la *Vie de Jésus* de Strauss devait provoquer de vives répliques et de fortes contradictions, elle devait aussi exciter l'émulation des autres membres de la gauche hégélienne, et les pousser à aller encore plus loin que lui dans la voie de l'impiété. Son livre fut le signal d'un débordement inouï, qu'il encouragea par l'exemple, quand il ne l'inspira pas directement.

Nous avons vu que Laurent Schmidt avait essayé d'introduire dans la Bible la philosophie de Wolf[1]. Un poète prussien, Frédéric de Sallet, voulut transporter dans le Nouveau Testament la philosophie de Hegel. Dans un poème didactique et philosophique, publié à Leipzig en 1842, *l'Évangile des laïques*[2], il traduit, non sans bonheur, les récits du texte sacré, mais partout, à la place du Dieu qui s'est fait chair, il met l'homme qui se fait Dieu. Dieu, d'après la doctrine hégélienne, est, comme le monde, un perpétuel devenir; il se forme tous les jours dans la conscience de l'humanité. Tel est le sens que le poète donne, par exemple, au mystère de l'Annonciation de la Très Sainte Vierge : la fécondité de l'épouse est l'enfantement d'un Dieu : « O femme! s'écrie-t-il en profanant les paroles évangéliques, ce que tu enfantes est saint et deviendra grand en esprit[3].

[1] Voir plus haut, p. 10.

[2] *Laien Evangelium, Jamben.*

[3] Luc, I, 35.

C'est le Roi éternel de la terre. Il n'est point de jour où Dieu, pour s'incarner, ne descende volontairement en ton sein maternel. Ainsi, nouvelle mère de Jésus, tu reçois humblement Dieu dans la pureté de ton âme. Tu fais un paradis de cette vallée terrestre et tes enfants sont nommés fils de Dieu[1]. »

A la fin de son poème, il commente ainsi l'Ascension, après avoir traduit le récit évangélique : « Dieu est le Père. Il engendre toutes les créatures par le Verbe. Il est l'Esprit, vivant toujours en soi, descendant des hauteurs. Il est le Fils; il vit en nous, en chair et en os. Dans l'Esprit seul le Fils et le Père sont un, car chacun a en lui son essence. Rejetez donc le fardeau de la matière, l'apparence terrestre!... Voilà la substance de la doctrine. Qui la comprend sait qu'elle ne vit que dans le *devenir* et il ne se donnera ni trêve ni repos jusqu'au moment où chaque homme sur la terre sera devenu un Dieu incarné... Alors la grande Ascension sera complète; l'homme aura retrouvé sa patrie, il sera assis à la droite, associé à la Force; au Père sera uni le Fils par l'Esprit[2]. »

Le poète égaré avait pourtant encore des élans généreux[3]. L'hégélianisme était pour lui un idéal qu'il prêchait à sa fiancée; il chantait le mépris des choses terrestres. Les prosateurs étaient plus positifs et ils jugèrent Strauss et Hegel lui-même trop timides ou trop arriérés.

Bruno Bauer accusa Strauss d'inconséquence. Ce n'est

[1] *Laien Evangelium, Mariä Verkündigung*, 2e édit., in-16, Breslau, 1844, p. 13.

[2] Id., *Die Himmelfahrt*, p. 491-492.

[3] Voir sur Frédéric de Sallet (1812-1845), Heinrich, *Histoire de la littérature allemande*, t. III, p. 382-386; Saint-René Taillandier, *Les poètes de la jeune école hégélienne*, dans la *Revue des deux mondes*, août 1844, p. 582 et suiv., ou *Histoire de la jeune Allemagne*, dans les *Études littéraires*, in-8o, Paris, 1848, p. 268-280.

pas la communauté chrétienne, cet être mystique, vague, insaisissable, ce sont les évangélistes qui ont inventé les mythes évangéliques, en les empruntant aux conceptions messianiques et apocalyptiques des prophètes et de la gnose judaïque[1].

Le plus avancé des hégéliens, Ludwig Feuerbach (1804-1872)[2], voulut aussi compléter Strauss. Il publia, en 1841, son livre de l'*Essence du christianisme*[3] où il déclare qu'il veut mettre « le point sur l'*i* que Strauss s'était appliqué à peindre. » Le système de Hegel n'est que l'Ancien Testament de la philosophie; il vient en apporter l'Évangile. Hegel n'a pas été sincère, il a employé un langage équivoque en traitant de la religion. L'identité prétendue de l'être humain avec l'être divin n'est que l'identité de l'être humain avec lui-même. C'est l'homme qui est l'être suprême : *Homo sibi Deus*, et l'homme, c'est ce qu'il mange : « Was der Mensch isst, das ist er; » ou comme l'exprimait, d'après lui, Max Stirner[4] : « Il n'y a rien de réel sur la terre que moi et les aliments qui me nourrissent. »

La religion est donc une illusion et une illusion dangereuse : c'est un vampire qui pompe la meilleure sève de l'homme, pour justifier ses actes les plus immoraux. Le christianisme transporte l'homme, avec ses affections, dans le ciel, c'est-à-dire dans le pays des chimères. Il faut par conséquent abandonner la conception chrétienne de l'état,

[1] Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Synoptiker*, 2e édit., 2 in-8o, Leipzig, 1841-1842. Il écrivait en 1847 que le peuple allemand n'était bon qu'à servir d'engrais à la civilisation russe. Les succès de M. de Bismark le réconcilièrent avec son pays. Il est mort le 13 avril 1882. Il était né à Eisenberg, le 6 septembre 1809.

[2] Voir W. Bolin, *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*, in-8o, Stuttgart, 1891.

[3] *Das Wesen des Christenthums*, in-8o, Leipzig, 1841.

[4] Max Stirner est le pseudonyme de Johann Kaspar Schmidt, né à Baireuth le 25 octobre 1806, mort à Berlin le 26 juin 1856.

rompre avec la race hypocrite et servile des théologiens et ne s'occuper que de ce qui est, c'est-à-dire le corps de l'homme. Max Stirner tira clairement les conséquences de cette doctrine : « De tous les hommes, celui que je connais et que j'aime le mieux, c'est moi. Le moi est tout mon catéchisme. Je fais ce que je veux et ce qui me plaît[1]. »

Nous arrivons ainsi au socialisme et au radicalisme militant, qui eut pour organe les *Annales de Halle*, rédigées principalement par Arnold Ruge[2]. Il y soutint une des idées de Strauss, savoir que les opinions qu'il défendait avaient été préparées par les anciens rationalistes, ceux de la fin du XVIIIe siècle. Ces derniers n'avaient point réussi à fonder, mais ils avaient réussi à détruire. Toute la partie négative de leur œuvre subsistait encore : au XIXe siècle d'en recueillir les fruits et d'achever ce que le XVIIIe avait commencé. La Revue de Ruge ayant été interdite à Berlin et à Dresde, il se réfugia à Paris, puis à Londres, et y arbora le drapeau du cosmopolitisme humanitaire, en proclamant l'union des peuples sur le terrain de la démocratie. On voit avec quelle rapidité les erreurs semées par Strauss portaient des fruits de mort.

Au sujet de la religion, Arnold Ruge prétend que le christianisme n'est qu'une nouvelle édition du bouddhisme, une fiction poétique de la nature. Jésus-Christ est un mythe, comme l'a dit Strauss, mais il faut l'entendre d'une tout autre manière que l'auteur de la *Vie de Jésus*. Le mythe de Jésus figure la lutte physique de l'été avec l'hiver, de la lumière avec les ténèbres. Jésus, en effet, naît lorsque les jours commencent à croître, il meurt à Pâques, lorsque la nature se réveille de son sommeil. Le péché n'existe pas.

[1] Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum*, in-8°, Leipzig, 1845. — Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. III, p. 77.

[2] *Hallische Jahrbücher für Kunst und Wissenschaft*, 1838-1842.

Plus de craintes et de consolations divines. Il n'y a point de Dieu, point d'immortalité. Nulle autre consolation pour l'homme que celle qu'il se donne en créant des paratonnerres et des machines à vapeur [1].

Ces dernières conclusions n'ont été tirées, par Arnold Ruge, qu'en 1869, mais elles découlent logiquement des principes admis par Strauss. Est-il possible d'en faire mieux ressortir la fausseté? Le mythisme du disciple est la caricature de celui du maître, mais l'un n'est-il pas aussi fondé que l'autre?

Georg-Friedrich Daumer, né en 1800, a poussé cependant encore plus loin, s'il est possible, l'extravagance. Il place l'Éden de la Bible en Australie, la patrie de l'arbre à pain. De l'Australie, les hommes émigrèrent en Amérique, et de là, en Asie, par le détroit de Behring gelé! C'est cette émigration que raconte le livre des Nombres. L'auteur attache une grande importance à sa découverte. « Mon nouveau système géographique et ethnographique, dit-il, est pour l'histoire ce que le système de Copernic a été pour l'astronomie. »

Jéhovah, le dieu national des Hébreux, est le Moloch phénicien, dieu terrible, dont la seule vue fait mourir, qui exige des sacrifices humains et en particulier l'immolation des premiers-nés [2]. Peu à peu, on substitua les bêtes aux

[1] Arnold Ruge, *Reden über die Religion, ihr Entstehen und Vergehen an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in-8°, Berlin, 1869; Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. III, p. 78 et suiv. — M. Arnold Ruge est mort le 31 décembre 1880. Depuis 1866, il s'était rallié à la politique de M. de Bismark et le gouvernement prussien faisait une pension à l'ancien radical conspirateur. Voir Arnold Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880 herausgegeben von* Paul Nerrlich, 2 in-8°, Berlin, 1886.

[2] G. F. Daumer, *Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer, als urväterlicher, legaler, orthodoxer Cultus der Nation*, in-8°, Brunswick, 1842.

hommes et enfin le parti jéhoviste eut le dessous. Jésus chercha à le relever : il prêcha l'abstinence, la mutilation, et, avant sa mort, en souvenir des anciens sacrifices, il institua un repas dégoûtant, où ses disciples devaient se nourrir de chair et de sang humains. Judas, saisi d'horreur, ne voulut pas y prendre part, et dénonça l'infamie des mystères chrétiens[1]. Les saints chrétiens ont été, eux aussi, des cannibales, témoins saint Malachie d'Irlande, saint Nicolas de Myre, saint Norbert de Magdebourg, saint Bernard de Clairvaux, saint François d'Assise.

Le mahométisme est un progrès sur le christianisme. Le Koran est l'Évangile de la religion naturelle. Le paradis musulman est délicieux; c'est l'apothéose des jouissances sensuelles. Mohammed Hafiz, poète persan du XIV[e] siècle, vrai disciple d'Épicure, traduit et imité par Daumer, qui était un savant orientaliste et un poète distingué, a corrigé les conséquences du système du fondateur de l'Islam : il en est le Luther. La religion de l'avenir, c'est la jouissance et la réhabilitation de la chair[2].

Nous ne mentionnerons pas tous les écrivains célèbres de la gauche hégélienne qui propagèrent des idées semblables en poésie et en littérature, en économie politique et sociale. Disons seulement qu'elle a dans les sciences naturelles ses représentants : Karl Vogt, Louis Büchner, Mole-

[1] G. F. Daumer, *Die Geheimnisse der christlichen Alterthums*, 2 in-8°, Hambourg, 1847.

[2] *Die Religion der neuen Weltalters*, 3 in-8°, Hambourg, 1850. Celui qui a attaqué le christianisme avec tant de violence, s'est converti au catholicisme, par un prodige de la grâce, le 15 août 1858. Il a lui-même raconté l'histoire de sa conversion dans un livre fort instructif : *Meine Conversion. Ein Stück Seelen- und Zeitgeschichte*, in-8°, Mayence, 1859, où il nous apprend que c'est surtout la Sainte Vierge qui l'a mené dans le sein de l'Église catholique. Il avait déjà publié en l'honneur de Marie, vers 1840, c'est-à-dire à l'époque où il attaquait la religion avec tant de fureur, de charmants petits poèmes, qui avaient inspiré à Saint-

schott, Virchow, à qui nous verrons plus tard Strauss donner publiquement la main et qui tous aboutissent au nihilisme. Ils avaient tiré ainsi ouvertement et explicitement les conclusions de la *Vie de Jésus*, avant que son auteur les eût avouées lui-même dans son *Ancienne et nouvelle foi.*

René Taillandier ces paroles que l'événement a rendues prophétiques : « Le poète qui a trouvé de si beaux accents pour glorifier la Mère de Dieu ne chantera pas toujours sous le costume de Hafiz l'hymne de la matière. A cette alliance du sensualisme et des instincts religieux succédera une inspiration plus pure. » *Mouvement littéraire de l'Allemagne; La poésie allemande*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 avril 1853, p. 385. M. Daumer est mort près de Wurzbourg, dans de grands sentiments de piété, le 14 décembre 1875. Voir son histoire dans D. A. Rosenthal, *Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert*, 1866, t. I, p. 923-956; *Literarischer Handweiser*, 22 mars 1876, col. 55-56.

VII.

L'ÉCOLE DE TUBINGUE.

Pendant que la gauche hégélienne se livrait à ces débauches d'impiété, une autre école pesait froidement la *Vie de Jésus*. Les vrais chrétiens la réfutèrent avec succès et non sans éclat; mais il était réservé à la *Vie de Jésus*, comme aux *Fragments de Wolfenbüttel*, de donner naissance à un système qui, sans pousser aussi loin la négation, romprait cependant avec le christianisme. Ce système porte le nom de l'école de Tubingue[1]. Cette école reconnut bien vite que la critique de Strauss était restée stérile. Elle voulut la discuter et la compléter. Admettant avec lui que l'histoire évangélique est douteuse, elle se proposa d'étudier scientifiquement, et non plus seulement par des inventions arbitraires, ce que cette histoire renfermait de vrai et de faux et d'en expliquer les origines. Son chef est l'ancien maître de Strauss, Ferdinand Christian Baur (1792-1860). Il se rattachait, comme son élève, à l'école de Hegel, mais, plus que lui, à celle de Schleiermacher. Il existait donc une grande sympathie d'idées entre le professeur et son disciple. Strauss a signalé dans la biographie de son ami Christian Märklin, et Baur ne l'a pas désavoué, l'accord qui régnait entre eux pour le fond des opinions. Seulement tandis que Baur vou-

[1] Voir S. Berger, les *Origines de l'école de Tubingue et ses principes*, in-8°, Strasbourg, 1867; Ed. Zeller, *Christian Baur et l'école de Tubingue*, traduit de l'allemand, par Ch. Ritter, in-18, Paris, 1882; W. R. Sorley, *Jewish Christians and Judaism*, in-8°, Cambridge, 1881; *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. II, p. 550-585.

lait assiéger méthodiquement la place, Strauss prétendait l'emporter d'assaut. Quand la *Vie de Jésus* parut (1835), elle révéla à Baur, d'une manière plus claire et plus précise, ce qu'il n'avait jusque-là que vaguement entrevu, et cette date de 1835, qui fut si fatale à la foi de tant de chrétiens en Allemagne, fut aussi décisive pour le professeur de théologie historique de Tubingue. C'est ainsi que ce livre donna naissance[1] à l'école de Tubingue, lui imprima son impulsion et la concentra sur le terrain de la critique biblique et du christianisme primitif.

Jusque alors Baur avait vécu en paix avec Steudel et les autres supranaturalistes de l'Université. Désormais, c'est la guerre. Il n'accepta pas, tant s'en faut, toutes les idées de Strauss, il fut toujours plus modéré, plus réservé, plus calme et moins agressif. Il ne tarda pas néanmoins, on le conçoit, à devenir suspect à tous les autres professeurs. Steudel et Kern, ses anciens amis, moururent, et il se trouva d'abord isolé, mais il exerça sur ses élèves une grande influence et se forma de nombreux disciples, entre autres Zeller, Schwegler, Hilgenfeld, Köstlin, Planck, Ritschl, etc., qui travaillèrent avec lui jusqu'à la révolution de 1848, époque où la politique absorba tellement les esprits que la plupart se détournèrent des études théologiques.

Découvrir le caractère, la tendance doctrinale, le milieu historique et la date de chaque Évangile; assigner aux écrits canoniques la place qui leur appartient dans la littérature religieuse des deux premiers siècles; fixer l'origine et tracer l'histoire des dogmes, tel fut le but que se proposa l'école de Tubingue. Elle a travaillé à cette œuvre avec une rare patience et une science incontestable. De quels trésors n'au-

[1] L'historien de l'école de Tubingue, M. H. Schmidt, dans la *Real-Encyklopädie für deutsche protestantische Theologie* de Herzog, appelle la *Vie de Jésus* « der *Anfangspunkt* » de cette école. Supplément, t. xx, 1866, p. 767.

rait-elle point doté le monde, si ses travaux n'avaient pas été corrompus dans leur source par les préjugés du rationalisme? Ils ne seront pas cependant complètement perdus et l'apologétique chrétienne a déjà recueilli plus d'une perle précieuse au milieu de cette masse de pierres brutes destinées à l'écraser.

Suivant une voie différente de Strauss, Baur commence par l'examen critique des *Épîtres* ses recherches sur les origines chrétiennes. Comme il se propose d'édifier et non pas de détruire, ainsi que l'avait fait l'auteur de la *Vie de Jésus*, il lui faut d'abord un point de départ solide et incontestable. Jugeant que la critique de Strauss avait rendu douteuse l'histoire évangélique, il s'adresse à saint Paul. La date et l'authenticité de quelques-unes de ses lettres lui semblent assurées et elles lui servent de base.

L'idée fondamentale de sa critique, celle qui lui a fait un nom, c'est qu'il a existé deux partis opposés au sein du christianisme primitif, l'ébionitisme ou *pétrinisme* dérivé de l'essénisme, et le *paulinisme*. L'antagonisme entre les partisans de Pierre et les partisans de Paul, voilà la clef qui ouvre toutes les portes, fermées jusque-là à l'intelligence critique, voilà la solution de tous les problèmes des origines chrétiennes. L'arbitraire, qu'elle voulait chasser, rentre ainsi sous un nom nouveau dans la critique de l'école de Tubingue. Incurable faiblesse de l'erreur! Elle ne peut subsister qu'en appelant l'imagination à son aide. Strauss rejette l'explication naturelle d'Eichhorn et de Paulus, parce qu'il n'y voit avec raison qu'un jeu de l'imagination, et il y substitue le mythe. Baur, à son tour, remarque très bien que le mythe de Strauss n'est aussi, sous une autre forme, qu'une fiction de l'esprit, et il le condamne au nom de l'expérience. L'idéal, dit-il, n'existe pas dans l'histoire humaine. Le peuple ne crée pas de toutes pièces un type qui n'a pas de fondement. Une société comme l'Église primitive n'est

pas le produit d'un idéal préconçu et fixe, mais la résultante de facteurs divers, la synthèse d'éléments hétérogènes qui, d'abord en lutte entre eux, se sont enfin réunis dans un tout harmonieux. Les Évangiles sont le reflet, non pas de l'objet qu'ils retracent, mais des *tendances* belliqueuses ou conciliatrices de leurs auteurs. Ils nous racontent moins l'histoire de Jésus que celle de l'Église et des théories diverses de chaque fraction de l'Église sur son fondateur.

Pour la première fois, depuis les *Fragments de Wolfenbüttel*, le miracle est ici relégué au second plan et le pas donné aux questions générales d'authenticité. Les critiques de Tubingue n'admettent pas plus le surnaturel que les rationalistes, mais la théorie de Strauss, reposant tout entière sur la question de la date et des auteurs des Évangiles, qui jusqu'alors n'avait pas été mise en doute, c'est sur cette question que va se porter désormais principalement leur attention. Il s'agit bien moins pour eux d'expliquer les faits surnaturels, dont ils cherchent à amoindrir l'importance, que de retrouver les éléments divers d'où est sortie l'Église. Comme ces éléments ne nous sont point connus par l'histoire, c'est l'imagination qui a la charge de les découvrir.

Baur, imbu des idées de Hegel, s'est fait une conception *à priori* des origines du christianisme et il a cherché ensuite à faire entrer les faits de vive force dans le cadre qu'il avait préparé à l'avance. Il a résumé lui-même ses idées dans son *Histoire de l'Église chrétienne des trois premiers siècles*[1]. En voici la substance :

Le christianisme n'est pas sorti tout d'une pièce de l'esprit d'un homme, comme Minerve de la tête de Jupiter; il n'est pas descendu du ciel avec le Christ et il n'a pas été

[1] *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, in-8°, Tubingue, 1853; 2e édit., in-8°, Tubingue, 1860. — M. A. Nefftzer a résumé et étudié cet ouvrage de Baur, ainsi que *Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechs-*

révélé dans son ensemble par la parole de Jésus. Jésus en a été le point initial, le fondateur, si l'on veut, mais son œuvre ne s'est développée que progressivement, lentement, non sans luttes profondes et sans déchirements intérieurs; cette plante, d'abord très frêle, est née sur le sol du judaïsme et elle a failli s'y étioler et y mourir. Le christianisme primitif est le judéo-christianisme, l'ébionitisme, représenté par les douze Apôtres, mais surtout par Pierre, Jacques et Jean. On peut l'appeler aussi le pétrinisme à cause de son chef principal. Il se résume en ce seul point de foi : Jésus est le Messie en qui se sont accomplis les événements prédits par les prophètes. Il ne rompait donc point avec le judaïsme, il n'en était que la continuation et le rajeunissement; il s'en distinguait à peine, il en conservait les lois et les cérémonies essentielles.

Si un élément plus vivant, plus libéral, plus large, n'était venu communiquer à la secte ébionite une force d'expansion et une élasticité dont elle était complètement privée, elle n'aurait point tardé à étouffer dans le cercle étroit où elle venait de naître. Paul, — le paulinisme — lui apporta l'énergie qui lui manquait, une vie exubérante, l'esprit de prosélytisme et de conquête; il brisa les barrières dans lesquelles elle s'était emprisonnée, il rompit ouvertement avec le judaïsme, le temple et la loi mosaïque; il transplanta au milieu de l'empire romain la plante languissante qui, dans cette terre fertile, au soleil de la civilisation gréco-romaine, se développa avec une rapidité merveilleuse et jeta de vigoureuses et profondes racines.

Ainsi fut fondé le christianisme. C'est à Paul qu'il doit son caractère d'universalité, auquel ses premiers fondateurs

ten Jahrhunderts, in-8°, Tubingue, 1860, et *Die Tübinger historische Schule,* in-8°, Tubingue, 1859, dans la *Revue Germanique : Idée générale des origines et des premiers développements du christianisme,* janvier et février 1861, t. XIII, p. 101-126; 586-612.

n'avaient jamais songé. Bien mieux, loin de favoriser les visées ambitieuses de l'Apôtre des Gentils, contents d'être bornés par l'horizon de la Palestine, les Douze luttèrent de toutes leurs forces contre ses projets d'agrandissement. L'opposition entre le pétrinisme et le paulinisme fait tout le fonds de l'histoire de l'Église au premier siècle. Elle fut beaucoup plus profonde, plus vive, plus prolongée, que ne l'ont représentée la tradition ecclésiastique, et en particulier les Actes des Apôtres.

C'est ce conflit d'idées qui sert à déterminer l'authenticité des écrits canoniques. Ceux-ci se partagent en trois classes : les écrits du parti des Douze, ceux du parti paulinien, et enfin ceux du tiers-parti ou parti de fusion et de conciliation, qui s'attache à réunir les deux premiers et leur permet de se donner la main, en atténuant les divergences, en remplissant l'office de trait d'union. Ce dernier parti n'a pu se former que lorsque la première fougue des deux partis hostiles a commencé à se calmer; par conséquent, les écrits qu'il a inspirés sont « des écrits de tendance, » *Tendenzschriften*, qui doivent avoir été rédigés à une date postérieure et après tous les autres.

Ce principe de critique historique ainsi établi *à priori* ne repose que sur la supposition imaginaire de divergences radicales entre les Douze et saint Paul ; mais s'il est accordé, tout le reste va de soi. Il n'y a plus, pour fixer l'époque approximative de la composition d'un écrit chrétien des premiers siècles, qu'à examiner à quelle tendance il appartient. L'Épître aux Romains, celle aux Galates, les deux aux Corinthiens, sont les manifestes du paulinisme. Les Évangiles apocryphes des Hébreux, de Pierre, des Ébionites, des Égyptiens expriment les idées du judéo-christianisme. Ces Épîtres et ces récits légendaires sont les plus anciens monuments de la pensée chrétienne. Les quatre Évangiles canoniques sont plus récents. Ce ne fut qu'au milieu du

second siècle qu'ils furent rédigés, ainsi que les Actes et les autres Épîtres prétendues apostoliques, qu'on ne se fit aucun scrupule de placer sous le patronage de noms vénérés, parce qu'on regardait ces fraudes pieuses comme étant sans conséquence.

Ces écrits durent leur origine aux nécessités du moment, qui forcèrent les pétriniens, jusqu'alors plus nombreux, à faire des concessions aux pauliniens, afin d'obtenir leur appui contre l'ennemi commun, le gnosticisme, et de mieux résister par la cohésion aux persécutions des empereurs romains. Les traces de la transaction se découvrent d'abord dans l'Évangile de Matthieu, qui est encore judéo-chrétien, mais déjà modifié et altéré par des additions et par des remaniements successifs. On les remarque aussi dans l'Évangile de Luc : il est d'origine paulinienne, mais a été adouci et remanié pour ne point effaroucher le parti des Douze. Marc est le moins ancien des trois synoptiques : c'est celui de tous qui déplaît le plus au chef de l'école de Tubingue, parce qu'il n'a pu réussir à y trouver aucun vestige de compromis, ni, qui pis est, aucun vestige de la guerre entre Pierre et Paul.

Les Actes des Apôtres, en revanche, donnent beau jeu à l'école critique. C'est là surtout qu'elle croit triompher. Les Actes sont l'œuvre d'un paulinien conciliateur, qu'il est très aisé de prendre sur le fait, parce que ses tendances y sont on ne peut mieux accusées. Pour favoriser la réconciliation des deux partis, il rend Paul pétrinien, et Pierre paulinien : Paul y observe les cérémonies légales et Pierre y baptise un païen. Étrange aveuglement du préjugé! Baur pense trouver la plus solide preuve de ses chimères dans le livre qui en démontre le mieux l'inanité! L'authenticité d'aucun livre du Nouveau Testament n'est prouvée avec plus de solidité et d'une manière plus inattaquable que celle des Actes, écrits par un compagnon de saint Paul, par son

disciple saint Luc, qui a été témoin oculaire des faits qu'il raconte. S'il nous montre dans saint Pierre un paulinien, et dans saint Paul un pétrinien, c'est parce qu'il en était ainsi dans la réalité des choses, c'est parce que l'antagonisme que Baur suppose entre les deux grands apôtres n'a jamais existé que dans son imagination [1].

L'Évangile qui porte le nom de Jean est relativement moderne. Jean peut être l'auteur de l'Apocalypse, livre judéo-chrétien, mais il n'est pas l'auteur de l'Évangile, que sa tendance démontre être postérieur à l'époque où l'apôtre à vécu. Il est écrit d'après un plan méthodique et d'un effet dramatique saisissant. Les personnages qui y jouent un rôle représentent tous des idées, des opinions qui se combattent. On est déjà à l'époque du montanisme [2].

Quant aux Épîtres qui portent le nom de Paul, en dehors des quatre grandes Épîtres [3] mentionnées plus haut et qui sont authentiques, les autres sont apocryphes, parce qu'elles ne représentent plus dans toute sa vérité la lutte contre le judéo-christianisme. Les lettres aux Éphésiens, aux Colossiens, aux Philippiens, à Philémon, révèlent déjà une tendance à se rapprocher de la doctrine pétrinienne du salut par les œuvres, non par la foi. Les Épîtres pastorales

[1] Voir dans le beau livre de M. Wallon, *De la Croyance due à l'Évangile*, 1858, p. 100 et suiv., les preuves lumineuses et décisives de l'authenticité des Actes. — Saint Pierre était plus porté vers les Juifs, saint Paul vers les Gentils, mais il n'existait entre eux aucune divergence doctrinale. Baur et son école ont transformé un désaccord passager, accidentel, portant sur une question secondaire de discipline, en opposition radicale, absolue; ils ont fait d'un grain de sable une montagne. — Voir aussi H. de Valroger, *Introduction au Nouveau Testament*, t. II, p. 550.

[2] Voir l'exposé et la réfutation des idées de l'école de Tubingue sur S. Jean dans Beyschlag, *Zur johanneishen Frage*, in-8°, Gotha, 1876, p. 8 et suiv.

[3] Les Épîtres aux Romains, aux Galates et les deux aux Corinthiens. Voir plus haut, p. 78.

sont moins anciennes encore : l'Église y apparaît déjà organisée, l'épiscopat est constitué; elles ont dû être écrites vers le même temps que celles qui sont attribuées à saint Polycarpe et à saint Ignace.

Telles sont les idées principales de Baur sur la composition du Nouveau Testament. Il a remarqué lui-même que l'originalité de son système consiste dans son explication purement historique de l'origine du christianisme, issu non d'une révélation surnaturelle faite en la personne de Jésus, comme le prétend la théologie ancienne, non de l'enthousiasme de l'Église primitive, douée du pouvoir de créer des mythes, comme le prétendait Strauss, mais du conflit de partis divers, qui se sont finalement accordés et confondus ensemble.

Baur a expliqué d'une manière qui n'a satisfait personne la résurrection du Sauveur ainsi que la conversion de saint Paul [1]. Il n'a pas recherché quelle était la vraie doctrine de Jésus, il n'a pas apprécié le rôle du maître des Douze dans la fondation du christianisme. Ses conclusions sont systématiques, elles ne sont point historiques. La lutte entre le pétrinisme et le paulinisme est imaginaire, ou du moins exagérée outre mesure. Ainsi, dans tous ses travaux, c'est l'imagination qui occupe la première place. Si ce que nous avons déjà dit ne le montrait pas assez, il suffirait de mentionner les opinions de ses disciples. Elles sont si contradictoires entre elles et avec celles de leur chef que rien n'est plus propre à prouver combien les unes et les autres sont arbitraires.

Pour Baur, l'Évangile de saint Marc est le troisième en date; pour Hilgenfeld, il est le second; pour Volkmar, il est le premier; pour Köstlin, il est à la fois, le premier, le

[1] Voir Mgr Meignan, *L'exégèse biblique, école de Tubingue*, dans le *Correspondant* du 25 mars 1860, p. 420 et suiv.

second et le troisième, car saint Matthieu n'est qu'une édition augmentée du saint Marc primitif; saint Luc, une édition encore remaniée et modifiée du Proto-Marc; le saint Marc actuel n'a été rédigé tel que nous le possédons qu'après les autres synoptiques, de sorte que saint Marc est à la fois le point de départ, le milieu et le terme de l'histoire évangélique. Hilgenfeld reconnaît, de plus que Baur, comme Épîtres authentiques de saint Paul, la première aux Thessaloniciens, celle qui est adressée aux Philippiens et celle à Philémon. Si l'on en croit Volkmar, l'Apocalypse est le seul écrit authentique du Nouveau Testament. D'après Schwegler, le quatrième Évangile est du second siècle; d'après Hilgenfeld, il est de l'an 130 environ; d'après Tobler, il est du temps même de saint Jean et a été rédigé par Apollos à Éphèse, pour l'Église de Corinthe. Un système qui mène ses adeptes à de tels résultats, ne mérite pas d'être réfuté. On peut dire que personne n'a mieux montré la fausseté des assertions de l'école de Tubingue, que ses membres eux-mêmes. L'un d'entre eux, Albrecht Ritschl a combattu directement les opinions les plus avancées de Baur et montré, dans ses *Origines de l'ancienne Église catholique* [1], combien était sans fondement l'abus qu'il avait fait du pétrinisme et du paulinisme. Il a aussi prouvé que le chef de l'école de Tubingue avait attaché une importance tout à fait exagérée au roman des *Homélies clémentines*, dont il avait fait le point de départ de toute sa critique, et qu'il avait outré, pour le moins la solidarité qu'il prétendait avoir existé entre les Ébionites, les Esséniens et les Apôtres.

Contrairement aux opinions de Baur, la plupart des exégètes hétérodoxes admettent aujourd'hui que l'Évangile de saint Marc est le plus ancien de tous. Qu'on se souvienne que

[1] A. Ritschl, *Die Entstehung der alt-katholischen Kirche*, Bonn, 1850.

Baur lui-même a reconnu qu'il était impossible d'y découvrir des traces du prétendu conflit entre saint Pierre et saint Paul[1]. Il ne reste donc rien debout des fondements de son système[2].

1 Voir plus haut, p. 79.

2 Voir un bon résumé de l'histoire de l'école de Tubingue par Fairbairn, *D. Fr. Strauss*, dans *The Contemporary Review*, juillet 1876, p. 264-267. Voir aussi Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. III, p. 95 et suiv., et le jugement porté contre l'école de Tubingue par M. Renan, *Les Évangiles*, 1877, p. XXXIII-XXXV.

VIII.

DERNIERS ÉCRITS THÉOLOGIQUES DE STRAUSS.

Strauss avait suivi naturellement avec une grande attention le développement de l'école de Tubingue, dont sa *Vie de Jésus* avait amené la naissance. Pendant qu'elle publiait ses premières productions, il avait répondu à quelques-unes des objections qu'on avait formulées contre son système mythique et donné de nouvelles éditions de son livre, où il avait atténué plusieurs de ses affirmations. Il s'était efforcé de montrer au dehors un grand calme et de discuter, contre ses adversaires, avec cette froideur et cette sécheresse qui sont un des traits caractéristiques de sa *Vie de Jésus*. Cette impassibilité apparente avait profondément surpris, lors de l'apparition de ce livre, la plupart de ses lecteurs, qui s'attendaient à trouver dans l'expression de négations si audacieuses la passion et la fougue de Samuel Reimarus dans son *Apologie*. Strauss sentait cependant vivement à l'intérieur la contradiction et il en a laissé depuis percer quelque chose, en racontant, dans ses *Kleine Schriften*, les avanies qu'on avait fait souffrir à sa mère dans une ville d'eaux, le coup mortel que le bruit qui se fit contre son livre porta à la santé de celle qui lui avait donné le jour, l'exaspération de son père contre lui. Sa mauvaise humeur, longtemps contenue, a éclaté depuis, quand de nouveaux désappointements ont eu achevé d'aigrir son caractère, et alors il lui a été impossible de se modérer et de parler de sang-froid du christianisme. En 1839, le parti radical de Zurich, malgré le cri de réprobation soulevé par son projet, le nomma professeur de

dogmatique et d'histoire ecclésiastiqu à l'Université de cette ville. L'indignation fut si vive qu'il ne put prendre possession de sa chaire. Une pétition, revêtue de près de quarante mille signatures, força les radicaux à revenir sur leurs pas; ils dédommagèrent Strauss par une pension de mille francs, mais ils ne purent se sauver eux-mêmes; leur pouvoir fut renversé. Quant au professeur éconduit, la blessure faite à son amour-propre lui fut sensible et il voulut se venger de ces chrétiens qui l'avaient repoussé : il retrancha de sa dernière édition de la *Vie de Jésus*, tous les adoucissements qu'il avait introduits dans l'édition précédente; il supprima même le dernier chapitre sur le caractère historique de Jésus. Voilà ce que sont les convictions de ces hommes qui font tant parade d'impartialité et de critique!

Depuis lors Strauss s'est montré l'ennemi passionné du christianisme et les déboires qu'il a éprouvés dans le monde n'ont fait qu'augmenter, à mesure qu'il en était victime, sa répulsion haineuse contre la religion. En 1840, il publia sa *Dogmatique chrétienne*[1]. On l'a caractérisée d'un mot, en disant qu'elle ressemblait à une dogmatique comme un cimetière à une ville. L'auteur, sans en convenir, y détruit en effet le dogme chrétien. Son but est celui qu'il avoua plus tard, en 1860, dans son Introduction aux *Entretiens de Hutten :* garder la morale, mais rejeter le dogme[2]. Strauss y fait leur procès aux théologiens dédaigneux, qui n'estiment pas à leur valeur les attaques des critiques contre la

[1] *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 2 in-8°, Tubingue, 1840-1841. Cf. A. Réville, *La dogmatique de Strauss au chapitre de la vie future*, dans la *Nouvelle revue de théologie*, 1860, IIe série, t. v, p. 23-59.

[2] Pourquoi, dit-il dans cette Introduction, ne pas rejeter ouvertement le dogme, tout en gardant notre admiration pour la morale chrétienne? « Pourquoi ne pas dire franchement les choses? Pourquoi ne pas se con-

théologie, et qui se mettent peu en peine des brèches que le rationalisme a déjà faites aux murs croulants de l'orthodoxie. Ils ont beau ne pas le voir, Dieu et Jésus-Christ sont morts, ils ont été remplacés par le genre humain, ou, en d'autres termes, le panthéisme a supplanté le christianisme. Le Christ de l'Église est un Christ impossible; le vrai Christ, celui qui se dégage de l'enveloppe mythique, dans laquelle les premiers siècles ont caché leur idéal, c'est, en complétant leur pensée par l'idée moderne, c'est l'humanité. L'humanité est en effet la réunion des deux natures; le Dieu incarné; l'enfant de la mère visible, la nature, et du père invisible, l'esprit; elle fait des miracles par le progrès des sciences qui rendent les éléments ses esclaves et ses serviteurs; elle est sans péché, car son évolution est pure et immaculée; elle meurt et elle ressuscite, parce que

Primo avulso, non deficit alter;

elle monte au ciel, en planant au-dessus de l'existence individuelle, nationale et planétaire. C'est là l'immortalité, il n'y en a point d'autre. « La vraie critique du dogme, c'est son histoire[1]. » La valeur des dogmes se mesure à leur conformité plus ou moins grande avec les derniers résultats de la science. Les principaux dogmes chrétiens : la croyance à un Dieu personnel, à la création *ex nihilo*, à l'immortalité personnelle de l'âme, n'est pas d'accord avec la science : cette croyance est donc fausse. Il n'y a de vrai

fesser réciproquement qu'on ne peut plus reconnaître dans les récits bibliques qu'un mélange de vérité et de fiction, et dans les dogmes ecclésiastiques que de significatifs symboles; — que, néanmoins, on conserve une vénération inaltérable à l'idée morale du christianisme? » *Le protestantisme au* XIX*e siècle et ce qu'en aurait dit Ulrich de Hutten*, dans les *Essais d'histoire religieuse*, trad. Ritter, p. 156.

[1] Strauss, *Glaubenslehre*, t. I, c. X, p. 71.

que l'idée qui lui sert de fondement, la fusion de l'élément humain et de l'élément divin en un tout unique.

L'abîme où mènent logiquement les négations antichrétiennes, apparaît déjà clairement dans ce livre. Il s'est montré large et béant, dans le dernier ouvrage de l'auteur : *L'ancienne et la nouvelle foi*, publié en 1872.

Dans l'intervalle de trente années qui sépare les deux livres où il s'occupe directement de la religion, Strauss avait essayé de la vie politique. En 1848, il avait échoué aux élections pour le parlement de Francfort, mais il avait été élu membre de la seconde chambre wurtembergeoise. Au grand étonnement de tout le monde, il y siégea parmi les conservateurs. Ses électeurs se plaignirent, et il fut forcé de donner sa démission. L'Allemagne n'avait pas été moins surprise, six ans auparavant, de voir ce théologien qui affectait tant de gravité, unir son sort à celui d'une actrice, Agnese Schebert[1]. Jusqu'en 1864, il ne publia guère que des études biographiques et littéraires, confinant à la théologie et à l'histoire. En 1864, réveillé par le fracas de la *Vie de Jésus* de M. Renan (parue en 1863), Strauss publia à son tour la *Vie de Jésus à l'usage du peuple allemand.* Nous n'avons pas à nous arrêter longuement sur cette seconde *Vie.*

L'erreur est condamnée à de perpétuelles contradictions. Jamais cette vérité n'a été plus sensible que dans les écrits

[1] Ce mariage est tourné en ridicule dans un roman anonyme, dirigé contre l'école de Tubingue et attribué à un panthéiste converti, *Eritis sicut Deus.* Il fit grand bruit en Allemagne. Saint-René Taillandier l'a analysé et étudié dans la *Revue des deux mondes*, juin 1855. Voir Saint-René Taillandier, *Histoire et philosophie religieuse*, Paris, 1859, VI[e] fragment, p. 298. Strauss s'était marié en août 1842. « Son mariage ne fut pas heureux, dit son historien et son admirateur, M. E. Zeller. Au bout de cinq ans, sans divorce légal, la séparation eut lieu d'un commun accord. » *D. Fr. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften geschildert*, p. 66. Agnese Schebert est morte à Stuttgart le 22 décembre 1870.

des rationalistes allemands. Emportés çà et là, comme un navire désemparé, par tous les vents des passions et des incertitudes humaines, non seulement ils se contredisent les uns les autres, comme nous l'avons vu dans l'exposition des opinions de l'école de Tubingue, mais ils se contredisent aussi eux-mêmes. La *Nouvelle vie de Jésus* est un exemple frappant de ces variations de la libre-pensée. Sur beaucoup de points, elle est le contre-pied de la première. L'auteur a cessé d'être hégélien : à peine lui reste-t-il, de son ancien culte pour la philosophie de l'idée, quelques expressions et quelques tours de phrase. Le ton violent de la préface montre combien il est profondément aigri. Au lieu de s'élever, il a baissé. La forme est souvent injurieuse. Ce n'est plus le froid anatomiste de 1835 qui dissèque pièce à pièce, sans passion apparente, le texte évangélique; c'est le sectaire qui élève la voix et s'emporte. On voit poindre le *kulturkampf* dans ses pages haineuses : l'Église est mauvaise, il faut l'abolir; toutes les religions établies combattent la religion nouvelle de la civilisation, il faut les détruire pour qu'elles lui fassent place. Le clergé est comparé aux mulots, il est représenté comme le vil esclave de ses intérêts, comme l'ennemi de la vérité; il combat derrière des murailles de papier qui ne méritent pas un siège. Les théologiens modernes sont traités de lâches et de fous. Christian Baur lui-même ne trouve pas grâce à ses yeux : Strauss lui reproche de se servir de l'intérêt historique comme d'une défense contre le fanatisme, comme de cette fiction légale qui sauve la couronne en sacrifiant le ministère[1].

Les idées se sont encore plus modifiées que la forme. L'auteur de la *Nouvelle vie* conserve le mot de mythe, mais

[1] *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig, 1864, p. 162, XIX, XIV et 978.

il en change entièrement le sens. Le mythe cesse d'être une création inconsciente, il devient une invention plus ou moins réfléchie et voulue. La résurrection de Jésus est le produit de visions subjectives. Jésus lui-même est une sorte d'étudiant allemand, un éclectique, qui recueille en lui, de sources diverses, les matériaux que doit élaborer sa conscience. Dans sa première *Vie*, Strauss, comme le lui avait reproché Baur, avait critiqué l'histoire évangélique sans examiner la valeur critique des Évangiles. Maintenant il emprunte à l'école de Tubingue ses idées sur l'origine des écrits canoniques et il arrive à faire presque évanouir la personnalité de Jésus. Il résume quelques faits de la vie de Jésus, mais il y a, d'après lui, peu de grands hommes dont nous connaissions si peu de chose, et le peu que nous en savons suffit pour le dépouiller de son auréole et lui enlever sa prééminence. S'il paraît grand, c'est parce que nous ne le voyons qu'à travers des nuages. Le Christ qu'on admire, ce n'est pas le Christ réel, c'est le Christ idéal, c'est-à-dire l'humanité. Il faut donc séparer le Christ idéal du Christ historique, pour que la religion du Christ-Humanité devienne la religion du genre humain. Toutes ces idées sont résumées dans sa conclusion qui est, à peu près, comme on a pu déjà le remarquer, celle de sa *Dogmatique :*

« Distinguer, dit-il, le Christ historique du Christ idéal, c'est-à-dire de l'idée absolue de l'homme qui est innée à la raison humaine, et transporter du premier au second la foi qui sauve, tel sera le résultat nécessaire du mouvement de l'esprit moderne, tel est le progrès où tendent toutes les nobles aspirations de notre époque, et par lequel la religion du Christ doit s'épanouir en religion de l'humanité... Parmi les promoteurs de l'idéal humain, Jésus se place au premier rang... La communauté religieuse qui est sortie de lui a procuré à cet idéal la plus vaste extension dans l'humanité. Sans doute elle a procédé de tout autre chose que de la

valeur morale de son fondateur et l'image qu'elle a commencé à en donner n'était rien moins que pure... Mais les traits de tolérance, de douceur et d'amour des hommes, que Jésus y a rendus prédominants, n'en sont pas moins demeurés acquis à la nature humaine, et c'est par eux qu'a pu germer et se développer tout ce qu'aujourd'hui nous appelons humanité. Cependant, quelque haut rang que Jésus tienne parmi ceux qui ont montré à l'humanité l'image la plus pure et la plus nette de ce qu'elle doit être, il n'a été en cela ni le premier ni le dernier révélateur. Dans Israël et en Grèce, sur le Gange et sur l'Oxus, il a eu des prédécesseurs, et, de même, il n'est pas demeuré sans successeurs... La critique a la foi de ne commettre aucune profanation, d'accomplir au contraire, une œuvre utile et nécessaire, en écartant, comme une illusion d'abord bien intentionnée et peut-être même bienfaisante, mais nuisible à la longue et aujourd'hui tout à fait pernicieuse, tout ce qui fait de Jésus un être surhumain; en rétablissant, autant qu'il est encore possible, la figure du Jésus historique dans ses traits simplement humains, et en invitant l'humanité à demander son salut au Christ idéal, à ce type de perfection morale dont le Jésus historique a, le premier, mis en lumière plusieurs traits principaux, mais dont la virtualité est le titre natif et général de l'espèce humaine, et dont la réalisation progressive et l'achèvement final ne peuvent être que la mission et l'œuvre de l'humanité tout entière[1]. »

[1] *Nouvelle vie de Jesus*, trad. Neffizer et Dollfus, t. II, p. 420-424. La *Nouvelle vie de Jésus* eut assez peu de succès, comme la *Dogmatique*. — Strauss a aussi exposé son opinion que le Christ de la foi n'est pas le Jésus de l'histoire dans son *Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, 1865. C'est une réponse à *Das Leben Jesu, Vorlesungen* von Fr. Schleiermacher, herausgegeben von Rutenik, publié, plus de trente ans après la mort de l'auteur, à peu près en même temps que la *Nouvelle vie de Jésus*.

Ces idées sont développées avec plus de crudité encore et sans l'appareil technique de ses premiers écrits dans *L'ancienne et la nouvelle foi*, que Strauss donne comme ses confessions. La phase théologique et hégélienne de la vie de Strauss avait fini en 1841. La dernière phase est celle de l'athéisme et du matérialisme.

On lui a dit souvent qu'il n'a fait que détruire; il veut maintenant bâtir et révéler sa pensée tout entière. Il a près de soixante-cinq ans, il est presque aveugle, il a beaucoup vécu et il s'est de plus en plus détaché de toute formule religieuse. Depuis plusieurs années, il a répudié le nom de chrétien, il se déclare lui-même païen [1]. On dirait que Dieu ne l'a laissé vivre assez longtemps pour écrire ces tristes révélations de l'état de son âme, qu'afin de dessiller les yeux des plus prévenus et de manifester à tous les abîmes où jette la négation du christianisme et de la divinité de Notre Seigneur Jésus-Christ.

Sommes-nous encore chrétiens? se demande Strauss, qui s'imagine n'être que l'écho d'une multitude d'incroyants. — Non, répond-il. Le rationalisme ou l'interprétation naturelle de Paulus a sapé la révélation; la théologie critique l'a fait crouler et tomber en ruines. La personne du Christ n'est plus qu'un problème, et l'on ne peut avoir foi à un problème. La science, en arrachant à Jésus le manteau divin dont l'avaient revêtu la crédulité et la superstition a anéanti le christianisme.

Sommes-nous encore religieux? continue l'auteur. Non, nous ne le sommes plus. Une folle terreur avait inventé les dieux du polythéisme; la haute idée qu'elle avait d'elle-même avait fait imaginer à une horde errante le monothéisme. L'astronomie a chassé Dieu du ciel, son palais; la réflexion l'a privé de sa cour, des anges et des saints. Kant

[1] Voir K. Schlottmann, *David Strauss als Romantiker des Heidenthums*, 1878; *Theologische Literaturzeitung*, 1879, col. 34.

avait déjà observé avec raison, que, dans la prière, jusqu'à l'attitude de celui qui prie est choquante. Pourquoi prier? il n'y a point de Dieu distinct de nous. Rien n'existe que l'univers, et, dans l'univers, rien n'existe que la matière. L'âme est matérielle ou bien elle n'est pas, car il n'y a d'incorporel que ce qui n'est pas. L'immortalité de l'âme, la rémunération future, ce ne sont là que des chimères d'un égoïsme raffiné. Le monde « n'a pas un local pour remiser toutes ces âmes d'hommes défunts. » Le sentiment religieux a existé dans l'enfance de l'humanité, mais il a diminué avec les progrès de la civilisation, comme le territoire des Peaux-Rouges se rétrécit d'année en année devant l'invasion des hommes blancs. La raison a aujourd'hui achevé son œuvre contre la religion : celle-ci est vaincue, elle n'est plus, il ne doit plus y avoir de culte.

Comment faut-il donc concevoir le monde, et comment faut-il régler sa vie, puisque l'explication du monde par la création, et le gouvernement de l'homme par la loi divine n'ont aucun fondement?

Le monde, c'est l'ensemble des sphères célestes, dans leurs divers degrés de développement. Les unes grandissent, les autres vieillissent, mais dans ce *circulus* merveilleux, la somme de la vie est toujours égale : tout change, mais rien ne se perd; tout se renouvelle, mais rien ne meurt.

La mort, dont toutes les religions ont voulu faire pour l'homme un épouvantail, la mort n'existe pas. Quand un être disparaît, c'est pour renaître sous une autre forme.

Strauss exalte avec enthousiasme Darwin. Il s'est converti aux spéculations physico-métaphysiques, comme dans sa *Dogmatique* il s'était converti aux idées de Feuerbach. Darwin et Haeckel sont maintenant ses hommes [1]. Il avoue

[1] Sur les doctrines de Darwin et de Haeckel, voir *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. III, p. 266-436.

que la critique n'avait pu réussir à détruire le miracle, parce qu'elle n'était pas parvenue à le rendre superflu, mais Darwin a délivré à jamais le monde de la foi au miracle; il a expliqué sans Dieu l'origine et l'évolution de l'univers. Voilà donc à quoi aboutit cette fière science : au plus abject matérialisme. La substance de l'univers est partout une et identique. Qu'on l'appelle idéalisme ou matérialisme, qu'importe? Sa conception à lui est le *monisme;* l'idéalisme et le matérialisme sont au fond identiques, ce qu'il faut repousser bien loin, c'est le *bisubstantialisme* ou spiritualisme vulgaire.

Quelle morale peut-on établir sur ce fonds de fatalisme? Le voici : la mission de l'homme, c'est de réaliser l'idéal de l'humanité, c'est-à-dire de dominer la nature et de régner sur elle. Toute la morale pratique est contenue dans ces mots : Ne faire de tort à personne, aider son prochain, n'oublier jamais qu'on est homme. Et quelle est la sanction de cette morale? Strauss ne le dit pas, il ne peut point le dire, parce qu'elle ne saurait exister dans son système. Il se contente d'avertir celui qui ne pourrait pas se passer de la foi à l'immortalité qu'il n'est point mûr pour sa théorie. « On attendra peut-être de moi de longs développements sur la compensation qu'offre notre conception du monde en échange de la foi à l'immortalité... Quiconque n'est pas encore satisfait de personnifier en lui-même les éternelles idées de l'univers, de la marche révolutionnaire et de la destination de l'humanité; quiconque ne sait pas procurer aux morts chéris et vénérés, dans son propre intérieur, la plus belle des perpétuités;... quiconque ne peut accepter, et même avec reconnaissance,... de se séparer de la vie; eh bien! celui-là nous devons le renvoyer à Moïse et aux prophètes [1]. »

[1] *L'ancienne et la nouvelle foi,* trad. Narval, p. 347-348.

Plaise à Dieu, pour le bien des hommes, que ce conseil dédaigneux de Strauss soit le seul entendu. Lui-même, aux derniers jours de sa vie, a senti le besoin de lire les pages du *Phédon*[1], tant l'âme humaine a soif d'immortalité, tant la mort est triste pour qui n'a pas d'espérance ! Mais nous, ce n'est pas à Platon que nous irons demander les consolations de la dernière heure et des mauvais jours ; non, nous irons encore à Moïse et aux prophètes, nous irons aussi à l'Évangile, à notre Père du ciel, à Jésus-Christ, notre Sauveur, à celui qui nous a dit d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et notre prochain comme nous-mêmes, à celui qui nous a dit : « Venez, possédez le royaume qui vous a été préparé[2]. »

Quelle influence exerceront ces idées en Allemagne ? Dieu seul le sait, mais elles seront funestes à plus d'un. Une curiosité malsaine a fait à *L'ancienne et la nouvelle foi* un succès exceptionnel. En trois mois, ce livre a eu quatre éditions. C'est que, tout en attaquant la religion avec une sorte d'enthousiasme, Strauss y flatte avec un enthousiasme égal les passions du moment[3]. Son livre déborde de haine contre la France ; il est un panégyrique de l'unité allemande, de Moltke et de Bismark[4]. L'auteur applaudit des deux mains à la persécution contre les catholiques. Autant il a de sar-

[1] E. Zeller, *D. Fr. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften geschildert*, 1874, p. 123.

[2] Matth., xxv, 34.

[3] *L'ancienne et la nouvelle foi* fut publiée en 1872, au milieu de l'enivrement général produit en Allemagne par les victoires remportées sur la France et au commencement du *Kulturkampf*, c'est-à-dire de la lutte de M. de Bismark contre le catholicisme. — Les réflexions consignées ici ont été écrites au commencement de 1874.

[4] *Der alte und der neue Glaube*, 1re édit., p. 290. — Sur Strauss « se faisant peuple dans le mauvais sens du mot, » voir V. Cherbuliez, *Études de littérature et d'art. Un Allemand d'aujourd'hui* (Strauss), 1873, p. 166 et suiv.

casmes contre l'ultramontanisme, autant il a de caresses pour le césarisme. Il sent instinctivement qu'en détruisant le sentiment religieux, il lâche la bride aux instincts brutaux de l'homme et qu'alors il faut le sabre pour le contenir. Il fait l'apothéose de la guerre et du bourreau, et le pouvoir ne lui semble devoir être jamais trop fort pour dominer ces êtres dont il aura fait des animaux farouches. Si des doctrines aussi dégradantes triomphaient jamais, l'histoire aurait à enregistrer un servilisme et un avilissement que rien n'a égalé dans le passé, car dans le passé, il y a toujours eu une religion pour servir de contre-poids à la malice humaine[1].

Au moment où parut *L'ancienne et la nouvelle foi*, M. Gladstone, alors premier ministre d'Angleterre, en jugea les doctrines si pernicieuses pour l'Église et pour l'État qu'il crut devoir prémunir son pays contre ces sophismes, dans un discours public, adressé à la jeunesse de la Grande-Bretagne[2]. Espérons que l'exagération même du mal lui servira de contre-poison[3].

Le docteur Strauss est mort le 8 février 1874, à Ludwigsburg, où il était né. Ses obsèques furent célébrées sans service religieux. Son cercueil fut couvert de branches de laurier et, d'après sa volonté, on chanta le chœur d'Isis, de

1 Sur *Der alte und der neue Glaube*, voir Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. III, p. 39 et suiv.

2 Gladstone, *Address delivered at the Liverpool College*, December 21, 1872, in-8°, Londres, 1873.

3 Les doctrines exposées par Strauss dans ce livre ont produit un sentiment de dégoût, même chez plusieurs de ses plus zélés partisans, comme Lang et bien d'autres. Leurs témoignages sont cités par Rauwenhoff et Nippold, *D. Fr. Strauss' Alter und neuer Glaube und seine litterarischen Ergebnisse*, in-8°, 1873, p. 10-11 et 161. M. Nippold, professeur à l'Université de Berne, a résumé dans la seconde partie de cet ouvrage tous les jugements portés sur l'œuvre de Strauss, jusqu'au mois d'août 1873, en Allemagne et hors de l'Allemagne.

la *Flûte enchantée* de Mozart, avec les paroles qu'il avait préparées lui-même[1].

M. Hettinger a caractérisé Strauss de la manière suivante : « C'est un esprit plus subtil que pénétrant, plus étendu que profond, plus érudit qu'original, doué de plus de mémoire que d'invention, plus destructeur que créateur. L'histoire pourra le ranger parmi les hommes hardis, elle ne pourra le proclamer ni un grand homme ni une nature élevée. Beaucoup l'ont applaudi, beaucoup l'ont admiré. L'ont-ils aussi aimé? qui le dira? Il a souvent parlé de la grandeur de l'Allemagne, mais le cœur du peuple allemand ne battait pas en lui[2].

[1] Strauss avait toujours eu le goût de la poésie et il a composé des vers à toutes les époques de sa vie. Mais une qualité essentielle du poète lui manquait, l'imagination. Il le reconnaissait d'ailleurs lui-même. « Il se comparaît, dit un de ses admirateurs, M. Th. Reinach, *Un théologien philosophe, Dr. Fr. Strauss*, dans la *Revue philosophique*, février 1878, p. 196, à l'oiseau dont il portait le nom (Strauss, l'autruche), dont les ailes ne lui permettent pas de voler, mais donnent quelque chose d'aérien à sa démarche. »

[2] Hettinger, *D. Fr. Strauss, ein Lebens- und Literaturbild*, Fribourg, 1875; *Literarische Rundschau*, 1876, p. 411.

IX.

ÉTAT DU RATIONALISME BIBLIQUE EN ALLEMAGNE APRÈS LA MORT DE STRAUSS.

Il nous reste à dire ce qu'est devenue en Allemagne la guerre contre les Livres Saints après la mort de Strauss. Son esprit vit toujours et vivra peut-être longtemps encore. Ses idées ont été exagérées par quelques-uns, adoucies et atténuées par le plus grand nombre des libres-penseurs. Personne n'a admis tel quel son système mythique. La plupart ont adopté une sorte d'opinion mixte et se sont conduits en éclectiques[1]. On a adopté, en les combinant à doses diverses, les idées des partisans de l'explication naturelle des miracles, celles de Strauss, celles de l'école de Tubingue. C'est bien le cas, d'ailleurs, d'appliquer l'adage latin : *Quot capita, tot sensus.* N'ayant d'autre règle en dernière analyse, que les caprices de leur imagination, les critiques ne peuvent point s'entendre entre eux, ni avec eux-mêmes. Tels le baron de Bunsen, Hitzig, Schenkel, MM. Nöldeke, Wellhausen et une multitude d'autres. Ils sont d'accord pour admettre ce qu'ils appellent « les droits de la science » et pour ne voir dans les Livres Saints que des livres

[1] Quelques-uns n'hésitent pas, dans l'occasion, à renouveler même les calomnies de Reimarus. Ainsi F. Hitzig, que le docteur F. Delitzsch a appelé le Henri Heine de l'exégèse, prétend que le bois placé sur l'autel par le prophète Élie, I (III) Reg., xviii, 38, ne fut pas allumé miraculeusement comme le crut le peuple, mais parce que le prophète avait versé dessus, au lieu de l'eau dont parle le texte, de l'huile de pétrole. Il est vrai qu'il ajoute qu'il ne faut point pour cela accuser Élie de pieuse fourberie ! Hitzig, *Geschichte des Volkes Israels,* in-8°, Leipzig, 1869, p. 176.

ordinaires. « Voilà longtemps qu'on est habitué à considérer l'Ancien Testament comme une œuvre purement humaine, dit M. Nöldeke. Quant au Nouveau Testament,... Strauss et l'école de Tubingue ont fini par faire triompher là aussi les droits de la science[1]. » Ces droits de la science ne sont souvent que les caprices de l'imagination. Henri Ewald peut être considéré comme le type de cette classe de théologiens allemands[2]. Doué d'un incontestable talent, d'une fécondité merveilleuse, d'une pénétration profonde, il ne se rattache à aucune école et se livre à des écarts qu'on peut concevoir à peine. Dogmatique, tranchant, il ne s'inquiète même pas de donner une preuve, bonne ou mauvaise, de ses assertions les plus aventureuses, il ne peut souffrir que les autres le contredisent, mais il ne se fait point faute de se contredire lui-même. Gare à qui le touche! il est aussitôt traité comme le dernier des hommes dans un pamphlet sanglant. Les démarches les plus extravagantes lui paraissent naturelles : à l'époque de la convocation du Concile du Vatican, il écrivit à Pie IX une lettre publique, pour lui prouver que le Pape devait se faire protestant.

Voilà l'exégète allemand, tel que l'a fait le rationalisme : incrédule, plein de suffisance et souvent de science, hardi, téméraire, se laissant entraîner à toutes les fantaisies de son imagination dans le domaine de la pensée, réunissant en sa personne les éléments les plus disparates et manquant de cette qualité maîtresse que nous appelons en français le bon sens.

Pendant un demi-siècle, le docteur Ewald n'a cessé de publier des travaux sur les Écritures. Il a composé sur toutes les parties de la Bible des livres remplis de vues remar-

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament,* trad. par MM. Hartwig Derenbourg et Jules Soury, Paris, 1873, p. 3.

[2] Henri Ewald est né à Gœttingue le 5 novembre 1803; il y est mort le 5 mai 1875.

quables et de grossières erreurs. Son plus grand ouvrage, celui qui résume ses qualités et ses défauts, et qui est comme le miroir où se reflète le mieux l'esprit libre-penseur de l'Allemagne contemporaine, c'est sa grande *Histoire du peuple d'Israël;* elle a beaucoup contribué à faire prévaloir au delà du Rhin cette sorte d'éclectisme critique qui est le caractère actuel de l'exégèse rationaliste dans ce pays. L'auteur cherche à tenir une sorte de milieu entre les naturalistes qui, suivant la Bible pas à pas, en soumettent tous les mots à une espèce d'analyse chimique pour n'en dégager que des éléments naturels; — entre les sceptiques qui ne veulent voir que des mythes dans les Livres Saints; — et entre les supranaturalistes qui entendent les Écritures dans leur sens obvie et naturel. Pour lui, l'Ancien Testament est un recueil de documents de bonne foi, fruits, non pas de l'inspiration divine[1], mais des souvenirs traditionnels de la race juive, qu'il faut entendre et interpréter en tenant compte du milieu dans lequel ils ont été écrits, de l'état de civilisation et du caractère propre des enfants d'Israël.

L'ancien professeur de Gœttingue a cela de particulier qu'il ne discute jamais. Il donne toujours le résultat de ses recherches ou de ses intuitions comme des conclusions indiscutables, sans prendre la peine de nous dire par quelle voie il y est arrivé. On peut deviner seulement, en suivant sa marche, quels sont les principes qui le dirigent. Mais ces principes sont si flottants ou si complaisants que les conséquences qu'il en tire sont très variables. Ainsi, à chacune des trois éditions de son *Histoire du peuple d'Israël,* il a multiplié le nombre des rédacteurs du Pentateuque et il a interverti l'ordre chronologique des rédactions. Pourquoi? *Magister dixit.*

[1] Voir Ewald, *Ueber die Heiligkeit der Bibel,* dans les *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft,* t. VII, Gœttingue, 1855, p. 68-100.

Son but principal, c'est, selon la prétention de tous les critiques allemands d'aujourd'hui, de dégager des livres hébreux le noyau historique autour duquel s'est formée la végétation légendaire ou mythique qui l'a enveloppé. Dans tous les écrits historiques de l'Ancien Testament, il y a un élément de vérité. Par exemple, la sortie d'Israël d'Égypte est un fait réel, mais elle ne peut s'être passée de la façon que la raconte l'Exode : une partie des événements qui l'accompagnèrent, événements très naturels, ont été peints plus tard avec des couleurs surnaturelles, comme le passage de la mer Rouge qui s'accomplit sans aucun miracle, à la marée basse, et celui du Jourdain qui s'effectua bien simplement au moyen d'un pont, dont le souvenir s'est conservé dans la légende des douze pierres dressées au milieu du fleuve[1]. D'autres événements sont des mythes. Ainsi la verge d'Aaron qui fleurit n'est sans doute qu'un symbole poétique. Ce qui reste, le noyau historique, le voici : Moïse était un homme d'une haute intelligence et d'une rare grandeur morale. Par ses talents, son caractère, son énergie, et, si l'on veut, par la disposition de la Providence, il enflamma son peuple d'un soudain enthousiasme. Il sut tirer un parti merveilleux des phénomènes naturels qui sont connus sous le nom de plaies d'Égypte et il entraîna les Israélites à sa suite sur le chemin de la Terre Promise.

Ewald, par antipathie personnelle contre Strauss, a évité le plus possible de recourir au mythe, du moins explicitement. De là, des lacunes considérables dans son histoire. Il passe bien des faits sous silence ou s'exprime, à leur sujet, d'une manière si vague qu'il est difficile de savoir

[1] Ewald se sent du reste mal à l'aise dans l'explication de ces grands faits. Il la relègue dans des notes et s'exprime fréquemment d'une manière évasive.

quelle est exactement sa pensée. Les autres exégètes libres-penseurs ne sont pas aussi réservés et ne redoutent point le nom du mythe; ils donnent généralement moins à l'explication naturelle et davantage au mythe. La tradition, disent-ils, par exemple, avait conservé seulement les grands traits, le squelette des faits; le mythe a comblé les vides laissés dans le récit des événements et infusé une vie factice à ces ossements desséchés. Ainsi le nom de Moïse s'est perpétué à travers les âges, de même que le souvenir du séjour en Égypte, de l'exode, de la législation mosaïque, etc. L'imagination populaire ne pouvait se contenter de ces faits vagues et décharnés, qui ne la saisissaient pas assez vivement. Le mythe, avec ses inventions fécondes, venait la satisfaire et lui répondre que de si grands événements dans son histoire ne pouvaient avoir que des causes merveilleuses; de là, les circonstances du passage de la mer Rouge, la colonne de nuée miraculeuse. Le peuple, qui mange et qui boit, et qui se préoccupe considérablement de ces premières nécessités de la vie, se demandait encore : Comment nos pères ont-ils pu vivre dans le désert sans provisions, sans vivres? L'inépuisable mythe lui répondait de nouveau : La manne tombait du ciel pour les nourrir, les cailles pleuvaient pour les rassasier, le rocher lui-même ouvrait ses flancs pour étancher leur soif. C'est ainsi que s'expliquent tous les faits surnaturels de l'Ancien Testament, en combinant l'explication naturelle avec le mythe. Le mythe a donné un corps à la tradition : celle-ci a fourni le canevas, celui-là a ajouté les broderies. L'écrivain qui a tenu la plume a rapporté simplement ce qu'il entendait dire; il n'a été que le secrétaire fidèle de l'imagination populaire.

Quelquefois les libres-penseurs vont plus loin dans leurs rêveries. Ainsi Daniel Schenkel ne saurait admettre qu'Adam soit un personnage historique : c'est une pure invention

mythique, qui a pour but d'expliquer l'origine de l'homme d'une manière conforme au sentiment religieux [1]. Un juif, M. A. Bernstein, dans ses *Origines des légendes sur Abraham, Isaac et Jacob*, ne voit dans l'histoire des patriarches qu'une « pasquinade pleine de fiel et de venin contre David, » composée après le schisme des dix tribus par un partisan de Jéroboam. Pour lui, la femme de Juda, la fille de Sué, *Bath-Sua*, c'est Bethsabée, *Bathseba*; Séla, le plus jeune fils de Juda, c'est Salomon; Onan, c'est Amnon, etc. [2]. Ces exagérations du système mythique ont, du moins, l'avantage d'en faire toucher du doigt la fausseté.

Le point sur lequel les libres-penseurs allemands contemporains, sous la conduite de M. Jules Wellhausen, sont le plus unanimes, et celui sur lequel ils font porter tous leurs efforts à l'heure présente, c'est la négation de l'authenticité de la plupart des livres de l'Ancien Testament, et, en particulier, du Pentateuque [3], mais, d'accord pour le fond, ils sont on ne peut plus divisés pour le détail; chacun a son avis et ils se réfutent à tour de rôle les uns les autres, comme nous avons eu déjà plusieurs fois occasion de le remarquer.

Pour le Nouveau Testament, presque personne ne va plus aussi loin que Strauss. Le docteur Ewald peut être de nouveau considéré ici comme représentant la moyenne des opinions. Voici comment Strauss résume et juge son *Histoire du Christ*. « On voit ici cette demi-philosophie et ce demi-courage, ce pêle-mêle de saine critique et de caprices de dilettante, qui caractérisent toute la manière d'Ewald et qui

[1] Schenkel, *Bibel-Lexicon*, t. I, 1868, p. 46-49.

[2] A. Bernstein, *Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob: kritische Untersuchung*, in-8°, Berlin, 1871.

[3] Voir, pour plus de détails sur l'état actuel du rationalisme biblique en Allemagne, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. II, p. 580-618; t. III, p. 3 et suiv.

ne laissent à son travail sur les Évangiles qu'un simple intérêt de curiosité [1]... Sa conception de la personne de Jésus et des guérisons miraculeuses tient le milieu entre Schleiermacher et Paulus. Pour les autres miracles, il se rallie, quoiqu'il ne le dise pas, à la conception mythique. Quant à la résurrection, sa longue et prétentieuse discussion n'ajoute absolument rien à ce que j'exposais dans la section correspondante de mon livre, avec bien moins d'onction sans doute, mais aussi avec bien moins de galimatias. Le cliquetis de mots, le tapage de phrases qu'Ewald soulève autour de ces questions me semble marquer l'extrémité où est réduit ce genre de théologie [qui veut être en partie conservatrice, en partie critique]. Les ombres artificielles d'une rhétorique ampoulée peuvent seules encore voiler ce qui est évident, cacher ce qui est inévitable : dès que les nuages se retirent devant la clarté d'idées nettes et précises, les résultats de la critique se dégagent et frappent tous les yeux [2]. »

[1] Cette première partie du jugement est appliquée directement à Weiss par Strauss, mais il déclare qu'elle convient aussi à Ewald.

[2] Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, t. I, p. 42.

X.

CONCLUSION.

Voilà un échantillon des égards que les libres-penseurs allemands ont les uns pour les autres. Que faut-il penser maintenant de leur œuvre? Pour répondre à cette question, nous ne pouvons rien faire de mieux que de rapporter ici tout au long le jugement d'Édouard Reuss (1804-1891). C'est un juge non suspect, car il était imbu lui-même des préjugés rationalistes et on les verra percer dans quelques-unes de ses paroles. La condamnation qu'il prononce n'en a que plus de poids, puisque c'est l'évidence de la vérité seule qui peut la lui arracher. Son appréciation ne porte directement que sur les travaux critiques concernant les Évangiles, et assurément il ne voulait pas l'étendre plus loin. Mais nous pouvons bien l'appliquer aussi aux attaques contre l'Ancien Testament; elles ne sont pas mieux fondées, et nous aurons plus d'une fois occasion de le montrer dans les pages qui vont suivre : les découvertes modernes forcent à reconnaître de véritables faits historiques, là où les exégètes incrédules prétendaient ne trouver que des mythes parfaitement caractérisés.

M. Reuss, parlant des deux principaux systèmes imaginés pour battre en brèche les miracles évangéliques, c'est-à-dire de l'explication naturelle et de l'interprétation mythique, s'exprime ainsi : « Nous ne croyons pas que ces divers points de vue puissent conduire à faire disparaître le caractère miraculeux de l'histoire, prise dans son ensemble ; en d'autres termes, à ôter aux récits évangéliques toute espèce

de crédibilité. Voici quelques considérations qui nous semblent devoir prévenir un jugement trop précipité à cet égard.

» Et d'abord, nous disons que si, dans les actes de Jésus, il n'y avait rien eu qui dépassât l'expérience de tous les jours, son histoire n'en deviendrait que plus incompréhensible. Ses prédications morales eussent-elles été, par impossible, dix fois plus saisissantes et plus sublimes qu'elles ne le sont en effet, elles n'auraient certainement pas produit à elles seules ce mouvement extraordinaire, dans une population si peu préparée à s'en pénétrer, si peu à même de les apprécier à leur juste valeur, si incapable surtout d'en mesurer la portée. Il fallait bien à ces masses quelque autre chose qui les soulevât, qui les entraînât, qui ne risquât pas de s'évanouir dans leur esprit mal affermi encore, lorsque une catastrophe inattendue semblait devoir provoquer une réaction funeste et définitive.

» A moins de dire que tout ce que nos Évangiles racontent de l'enthousiasme du peuple, de ses jugements, de ses velléités politiques surtout, à propos de la personne du prophète de Nazareth, n'est que fable et mensonge, il faut bien qu'il y ait eu là un autre élément encore, un mobile tout nouveau, nous voudrions dire un ressort palpable, qui ait donné l'impulsion dans une sphère où la puissance des idées n'est pas ordinairement la plus grande. Qui ne songerait ici tout d'abord à ces guérisons nombreuses qui forment, à côté de la partie didactique, le vrai fonds de l'histoire de Jésus? Oserait-on dire qu'il a pu, en se donnant de son chef des airs de thaumaturge, audacieusement abuser de la crédulité de son entourage? Pour des moyens si mesquins, si indignes, son but était bien trop grand et trop pur. Et si, d'autre part, on voulait se retrancher derrière la supposition que cette même crédulité a pu se méprendre sur la nature des effets produits, ou que la renommée a pu en exagérer les proportions, il ne faut pas perdre de vue qu'à mainte époque

de l'histoire chrétienne des phénomènes analogues se sont produits, en relation intime avec de grands mouvements religieux, et dans des circonstances où les témoignages des contemporains ne sauraient être écartés par la question préalable. Il y a dans la vie psychique, et dans ses rapports avec l'organisme, des mystères qui échappent encore[1] au contrôle des sciences exactes.

» Du reste, les textes, en prêtant à Jésus, relativement à ses guérisons, certaines déclarations dont l'authenticité semble élevée au-dessus du doute, le rendent pour ainsi dire solidaire de l'interprétation qu'ils en donnent. Ajoutons que ces miracles qui lui sont attribués n'étaient pas ceux qu'on attendait de préférence, que tout le monde n'en était pas satisfait, qu'on lui demandait toujours quelque chose de plus, que lui-même, en face de certaines dispositions morales, affirmait être impuissant à agir : cela prouve, ce nous semble, que les récits relatifs aux actes qu'il a accomplis, au dire de ses historiens, n'ont pas été façonnés précisément d'après la théorie courante des croyances messianiques.

» Mais il y a encore à faire valoir une autre considération en faveur de nos écrivains. Il est de toute évidence qu'ils ne racontent que ce qu'on croyait de leur temps. Ils n'ont pas inventé les faits qu'ils relatent. Ce ne sont point eux qui ont pris l'initiative de la foi et de la tradition de l'Église. Celle-ci a existé avant leurs écrits, et elle a existé, en partie du moins, parce qu'elle croyait à ces faits. Or une institution comme l'Église ne peut pas avoir pour base une simple illusion. Nous pourrions dire que nos Évangiles, dans leurs premières ébauches, sont trop rapprochés de l'époque de

[1] Le lecteur remarquera lui-même cet *encore* et quelques autres nuances rationalistes de M. Reuss. Comme si les progrès de la science pouvaient jamais supprimer le surnaturel!

Jésus, pour qu'il y ait de la marge pour une transformation complète, fabuleuse, mythique de son histoire; mais nous irons bien plus loin : nous dirons que, lors même que nous possèderions des livres plus anciens, plus rapprochés encore des événements, il n'est pas probable qu'ils nous les représentassent sous un autre jour. De prime abord, la foi des individus, comme celle de la communauté, tout en conservant religieusement ce qui constituait l'essence de l'enseignement du Maître, s'est appuyée sur autre chose encore, sur des faits matériels, qui ne risquaient pas de se dissoudre en fumée au contact d'une discussion contradictoire avec ces premiers témoins. Qu'il nous reste aujourd'hui des doutes sur la nature intime de tous ces faits, que nos conceptions modernes ne puissent pas les classer, comme tous ceux qui se passent sous nos yeux, cela ne nous empêchera pas de reconnaître que les auteurs, qui nous en ont conservé le souvenir, et à la narration desquels nous n'avons guère à opposer que des arguments purement théoriques, n'ont pas seulement été les fidèles interprètes des convictions de leurs contemporains, mais qu'ils ne peuvent être soupçonnés d'avoir remplacé des témoignages plus sobres par l'usage exclusif de ceux qui flattaient le plus la tendance générale des esprits.

» Le commentateur n'a donc point la mission, tout aussi peu qu'il en aurait les moyens, de réduire leurs récits à des proportions plus simples, ou, comme on dit, plus naturelles. L'expérience a prouvé que toutes les tentatives de ce genre aboutissent fatalement à des résultats mesquins et invraisemblables[1]. »

Arrêtons-nous sur ce jugement et bornons-nous à tirer une conclusion plus générale. Nous avons vu comment, de

[1] Ed. Reuss, *Histoire évangélique, Synopse des trois premiers Évangiles,* Paris, 1876, p. 108-111.

négations en négations, l'incrédulité, une fois lancée sur la pente fatale du doute, est descendue jusqu'au nihilisme professé dans *L'ancienne et la nouvelle foi*. Il y a là une grande leçon. Les critiques qui voudraient conserver encore quelques lambeaux des anciennes croyances n'y réussiront pas. Strauss le leur a dit avec raison : Tout ou rien[1]. « Il a mesuré, comme l'a très bien remarqué M. Hettinger, à la mesure de la logique, les *Halben* ou mi-partis, tous les faux moyens termes et toutes les positions équivoques, et il les a scientifiquement anéantis, de sorte qu'on peut établir, comme résultat final de toute recherche religieuse, ce dilemme net et précis : Ou bien le christianisme dans l'Église avec une autorité infaillible, ou bien point de Christ, point d'Église, point de culte, point de religion[2]. » Tout ou rien. Heureux donc sommes-nous, nous qui avons le tout, car comment l'homme pourrait-il se contenter du rien?

M. Daumer raconte[3], dans l'histoire de sa conversion, que lorsqu'il reconnut la fausseté du scepticisme, il n'hésita pas un instant à embrasser la foi romaine, parce qu'il comprit parfaitement, lui aussi, que c'était tout ou rien. Au spectacle de ces divisions intestines, de cet émiettement de doctrines, de cette diminution de la vérité au sein du rationalisme, on jouit, mieux que jamais, du bonheur d'être catholique, on goûte davantage le don de la foi, on bénit de tout son cœur Jésus-Christ, le Dieu incarné, d'avoir institué une Église dans laquelle une autorité infaillible nous délivre de toutes ces incertitudes et de tous ces tiraillements. Certes, on ne saurait contempler sans tristesse cet

[1] Strauss, *Die Halben und die Ganzen; Eine Streitschrift gegen die H. H. Schenkel und Hengstenberg*, Berlin, 1865; dans les *Gesammelte Schriften*, t. v, 1877, p. 149-228.

[2] Hettinger, *David Friedrich Strauss, ein Lebens- und Literaturbild*, Fribourg, 1875; *Literarische Rundschau*, 1876, p. 411.

[3] Sur Daumer, voir plus haut, p. 70-72.

affaissement des croyances surnaturelles, dans un pays où le travail de la pensée est si actif et pourrait être si fécond. Nous ressentons, en France, le contre-coup de cette œuvre destructrice[1], et il ne faut point oublier que les blessures faites ainsi directement au protestantisme peuvent nuire indirectement au catholicisme. Ceux qui éteignent dans leurs âmes le sentiment religieux sont bien plus éloignés de nous que les hérétiques qui croient encore. Luther a fait beaucoup de mal à l'Église, en entraînant plusieurs États dans sa révolte; Strauss lui en ferait davantage encore, si ses livres et ses disciples réussissaient à extirper du cœur des protestants ce qui leur reste de chrétien. Prémunissons-nous donc contre les envahissements de la fausse science et gardons-nous d'être indifférents, encore moins d'applaudir aux progrès du rationalisme en Allemagne ou dans les contrées non catholiques de l'Europe; que chacun, au contraire, consacre ses efforts à lui disputer le terrain pied à pied : c'est aujourd'hui, pour l'avenir de l'Église et de la civilisation, le plus redoutable des ennemis. Un devoir sacré s'impose particulièrement au théologien de nos jours, celui de défendre la Bible et la révélation contre leurs ennemis, celui de montrer que la véritable science, loin d'être contraire à la foi, lui sert d'auxiliaire : *Scientia, theologiæ ancilla.*

[1] Voir *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. II, p. 619-632.

LA BIBLE

ET LES DÉCOUVERTES MODERNES

EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

LES DÉCOUVERTES ARCHÉOLOGIQUES MODERNES EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE.

I.

Importance des découvertes faites en Égypte, en Assyrie et en Palestine.

La plupart des découvertes faites en Égypte, en Assyrie et en Palestine, par les archéologues modernes, sont pour nos Saints Livres une bonne fortune, comme autant de rayons de lumière qui éclairent des points obscurs de l'histoire du peuple de Dieu. Les Hébreux et les Assyriens ont une origine commune : leurs pères ont foulé longtemps le même sol, vécu de la même vie. Vers les derniers jours de leur histoire, ces deux peuples se trouvèrent de nouveau réunis ensemble, lorsque, sous Nabuchodonosor, la force des armes ou plutôt la Providence ramena violemment les enfants d'Abraham aux lieux que leur père avait librement quittés. Entre ces deux périodes extrêmes de séparation volontaire et de réunion forcée, les fils d'Héber et les fils

d'Assur mènent d'abord, pendant des siècles, une existence indépendante, mais ils gardent toujours, pour ainsi parler, le même air de famille : on reconnaît les traces indélébiles d'une éducation primitive commune dans les mœurs, dans les usages, dans la langue, quoique, par une grâce insigne de Dieu, la religion des Israélites soit complètement distincte de celle des habitants de la Mésopotamie. Ensuite, après le schisme des dix tribus, « presque au lendemain de la séparation des tribus d'Israël, l'histoire sainte nous montre les rois d'Assyrie déjà mêlés aux principaux événements des deux royaumes [de la Palestine du nord et du sud]. Plus ces événements marchent, et plus les apparitions des Assyriens deviennent fréquentes. Des livres entiers de la Bible, ceux de Jonas et de Judith, entre autres, ne s'occupent guère que de ce peuple exterminateur. Les prophètes, dont quelques-uns, comme Nahum, lui ont consacré exclusivement leurs pages, ont recours, pour le peindre, aux figures les plus véhémentes, et, après s'être servis de la terreur inspirée par son nom pour rendre leurs menaces plus terribles, les écrivains sacrés trouvent dans le spectacle de ses ravages la source des plus émouvantes lamentations. Puis, confondant davantage leurs destinées avec les destinées de la nation juive, Ninive et Babylone se partagent les deux royaumes d'Israël et de Juda, dans une double captivité. D'autres livres bibliques, Tobie, Daniel, Esther, Ézéchiel, nous transportent à la suite des captifs sur le territoire et au sein même de l'Assyrie[1]. »

Il n'existe donc aucun peuple de l'antiquité qui ait eu avec les Hébreux autant de points de contact que les Sémites orientaux; il n'en existe aucun, par conséquent, dont l'histoire soit plus utile à connaître, pour la pleine intelligence

[1] Victor Place, *Ninive et l'Assyrie,* t. I, p. 2. Il faut remarquer qu'Ézéchiel a résidé en Chaldée, non en Assyrie. Daniel a vécu à Babylone et aussi, selon la croyance commune, à Suse; Esther, à Suse.

de l'histoire du peuple de Dieu, que celle du peuple de Sennachérib et de Nabuchodonosor. Aussi les découvertes de l'assyriologie sont-elles, pour l'exégèse biblique, un inappréciable trésor, et les chrétiens doivent être pénétrés de reconnaissance pour les archéologues et les savants qui consacrent leurs travaux et leurs veilles aux fouilles de Hillah et de Birs-Nimroud, de Koyoundjik et de Khorsabad, ou bien au déchiffrement fastidieux de cette bizarre écriture à têtes de clous qui, pendant des siècles, a passé, aux yeux des Orientaux, pour l'œuvre fantastique des génies; aux yeux des Occidentaux, pour un arcane impénétrable.

Les découvertes faites en Égypte ne se rapportent pas aussi directement à la Bible; cependant elles ne sont guère moins précieuses pour nos Saints Livres. Si la Chaldée est le berceau du peuple hébreu, l'Égypte est la terre nourricière où il a grandi et où il a passé les années de son adolescence; c'est là qu'il est devenu un peuple et que Jéhovah a accompli en sa faveur les plus grands miracles; en quittant la terre de Gessen, il a gardé la marque ineffaçable de son séjour au pays des pharaons. Jusqu'au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui fut porté par saint Joseph en Égypte, les Hébreux eurent des rapports, tantôt hostiles, tantôt pacifiques, avec les habitants des bords du Nil comme avec ceux des bords de l'Euphrate et du Tigre. L'auteur du livre de Job avait vu le fleuve où vivent Béhémoth et Léviathan, c'est-à-dire l'hippopotame et le crocodile, ainsi que les mines du Sinaï[1]; Salomon épousa la fille d'un pharaon; Jéroboam chercha un refuge dans le Delta; Jérémie habita Taphnès; plus d'une fois, les pharaons portèrent la guerre en Palestine. Les études égyptologiques n'intéressent donc pas seulement les historiens et les archéologues, elles intéressent aussi le théologien et l'exégète.

[1] Voir la preuve dans mes *Mélanges bibliques,* 2e édit., p. 269-273.

Est-il besoin de dire combien l'exploration de la Palestine et des régions avoisinantes, par les savants de nos jours, est propre à éclairer d'une vive lumière une partie des récits bibliques? C'est sur la vieille terre de Chanaan que s'est déroulée l'histoire du peuple de Dieu; c'est là que les patriarches, Abraham, Isaac, Jacob, ont planté leurs tentes; c'est là que Josué a introduit les douze tribus au sortir de la terre de Gessen et du désert de Sinaï; c'est là qu'elles se sont maintenues par la protection de Dieu et l'héroïsme des Juges; c'est là qu'ont fleuri David, Salomon et les prophètes, en attendant la venue du Messie. On n'a pas fait, il est vrai, sur les rives du Jourdain, des découvertes éclatantes comme celles de l'Égypte et de l'Assyrie, mais il en est plusieurs néanmoins qui méritent d'être signalées aux amis de nos Saints Livres et qui ont ici leur place marquée.

Nous n'avons pas à parler encore de cette armée de voyageurs et d'érudits qui ont étudié avec ardeur et avec succès les ruines de la Palestine et les mœurs de ses habitants : nous les rencontrerons plus loin sur notre route, et ce sera alors le moment propice pour faire connaître leurs travaux. Mais avant d'entrer dans le détail des découvertes archéologiques modernes en Orient, afin que le lecteur puisse les suivre avec plus d'intérêt et plus de fruit, il est à propos de résumer ici l'histoire du déchiffrement des textes hiéroglyphiques et des textes cunéiformes, ainsi que des fouilles patientes et intelligentes opérées en Égypte, en Chaldée et en Assyrie.

II.

Déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens.

Depuis quelques années, l'égyptologie, pour employer le langage de Porphyre, a entrepris « d'ébranler les cieux, de révéler au grand jour les mystères d'Isis, de dévoiler ce qu'il y a de plus secret à Abydos et d'arrêter la marche de la *bari*, la nacelle sacrée[1]. » C'est la campagne du général Bonaparte en Égypte (1798-1799) qui a donné le premier essor aux études égyptiennes[2]. Les membres les plus distingués de l'Institut l'avaient accompagné dans son expédition, pour étudier sur place l'antique terre des pharaons, ses vieux monuments en ruine et les nombreux débris de sa civilisation. L'œuvre qu'ils exécutèrent fut considérable : ils étudièrent, sous toutes ses faces, l'Égypte ancienne et moderne, et le résultat de leurs travaux fut livré peu à peu au public par le gouvernement français dans la *Description de l'Égypte*[3].

[1] Porphyre, *Epistola ad Anebonem*, dans Eusèbe, *Præparatio Evangelica*, III, 10 (Migne, *Patr. gr.*, t. XXI, col. 341).

[2] Bossuet avait eu comme le pressentiment de l'utilité des fouilles qu'on pourrait faire en Égypte. Tous les critiques ont remarqué son goût particulier pour les Égyptiens. Cette nation grave et sérieuse, qui faisait de si bonnes lois, et qui s'astreignait à les observer, lui paraissait la plus sage de l'ancien monde. Dans son admiration pour elle, il va jusqu'à souhaiter que Louis XIV entreprenne d'y faire des fouilles. « Maintenant que le roi pénètre aux parties les plus inconnues et que ce prince étend aussi loin les recherches qu'il fait faire des plus beaux ouvrages de la nature et de l'art, ne serait-ce pas un digne objet de cette noble curiosité de découvrir les beautés que la Thébaïde renferme dans ses déserts et d'enrichir notre architecture des inventions de l'Égypte? » G. Boissier, *Une nouvelle histoire de l'art antique*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 février 1883, p. 906, note.

[3] Paris, 9 vol. in-f°, 1809 et années suivantes.

Cependant ce que les pharaons nous avaient laissé de plus intéressant et de plus instructif, les inscriptions, qui pouvaient seules éclairer et expliquer leurs œuvres, restaient toujours pour nous une énigme indéchiffrable[1]. Il était réservé à un de nos compatriotes, à celui qu'un égyptologue allemand, M. Henry Brugsch, a appelé « l'hiérogrammate français[2], » Champollion le jeune, de nous révéler, par un effort de génie, le secret de cette écriture mystérieuse qu'on appelle l'écriture « hiéroglyphique. »

Jean-François Champollion, né à Figeac le 23 décembre 1790, mort à Paris le 4 mars 1832, avait été doué, par la Providence, d'un esprit plein de sagacité et d'une patience indomptable. Pendant sa courte vie, il a accompli une des œuvres les plus extraordinaires qu'il ait été donné à l'homme d'exécuter, et sa découverte est une de celles qui font le plus d'honneur à l'esprit humain. Il y usa ses forces, mais il put, du moins, avant de rendre le dernier soupir, couché sur son lit de mort et en proie aux étreintes de la fièvre, dicter à son frère sa *Grammaire égyptienne* [3] et couronner ainsi cette découverte qui a rendu son nom immortel.

Les hiéroglyphes sont des imitations d'objets matériels, des images de toute sorte, empruntées à tous les règnes de la nature et même à l'imagination, êtres vivants et figures fantastiques, produisant des tableaux où est peinte la pensée. Ils se partagent en deux classes, les signes hiéroglyphiques représentant des sons et qu'on appelle « phonétiques, » et les signes figuratifs ou « déterminatifs, » qui ne

1 L'abbé Tandeau, *Dissertation sur les hiéroglyphes*, in-12, Paris, 1762 (Voir aussi le *Journal des savants*, mai 1762), avait soutenu que les hiéroglyphes n'étaient pas une écriture (J. Ménant, *Les Écritures cunéiformes*, in-8°, Paris, 1864, p. 51).

2 H. Brugsch, *Grammaire hiéroglyphique*, in-4°, Leipzig, 1872, p. 5.

3 Elle fut publiée après sa mort, Paris, 1836-1841. Son *Dictionnaire égyptien en écriture hiéroglyphique* parut en 1842-1844.

se prononcent pas, et dont le but est de déterminer et de préciser l'écriture.

Le nombre des signes hiéroglyphiques, comptés en 1872, par M. Brugsch, dépasse, en y comprenant les variantes, le chiffre de trois mille[1].

On conçoit sans peine que la multiplicité des signes de cette écriture étrange, une fois que la clef en avait été perdue, en rendît la lecture presque impossible. Diverses tentatives avaient été faites pour en pénétrer le mystère, mais sans grands résultats[2], lorsque Champollion, déjà préparé par une sérieuse étude de la langue copte, entreprit courageusement la solution du problème. Il y réussit à l'aide de la pierre bilingue de Rosette[3], qui avait été découverte, en 1799, par le lieutenant d'artillerie Bouchard, pendant qu'il établissait le fort Saint-Julien à Rosette.

Cette pierre, devenue si célèbre dans les annales de la science, est en basalte égyptien ou granit noir. Elle a dix pieds de haut et trois et demi de large. Elle est malheureusement écornée. Ce monument, découvert par un soldat de la France, n'est pas au Louvre, à Paris, mais au British Museum, à Londres. « Les hasards de la guerre [l']ont livré aux Anglais, » dit Champollion, dans son *Précis hiéroglyphique du système des anciens Égyptiens*[4]. Sur une de ses

[1] Brugsch, *Grammaire hiéroglyphique*, p. 1. — Sur l'écriture égyptienne, on peut voir Faulmann, *Illustrirte Geschichte der Schrift*, Vienne, 1880, p. 235-253.

[2] Avant Champollion, l'anglais Thomas Young (1773-1829) avait découvert, de 1814 à 1818, la valeur exacte de cinq caractères, en se trompant sur plusieurs autres. « Ses idées étaient justes, mais sa méthode imparfaite; il entrevit la terre promise, mais sans pouvoir y entrer. » G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1886, p. 730.

[3] Cette pierre, comme on va le voir, porte trois écritures différentes, mais l'inscription est rédigée seulement en deux langues. Elle est reproduite, réduite à un quart de sa grandeur réelle, dans F. Justi, *Geschichte der orientalischen Völker*, Berlin, 1884.

[4] Paris, 1824, p. 13-14.

faces est une inscription en trois colonnes; chaque colonne porte une écriture différente, l'une hiéroglyphique, l'autre démotique et la dernière grecque. Celle-ci a cinquante-quatre lignes. L'inscription contient un décret des prêtres en l'honneur de Ptolémée Épiphane; il règle qu'on lui érigera une statue dans chaque temple et qu'au jour anniversaire de sa naissance on lui rendra les honneurs divins [1].

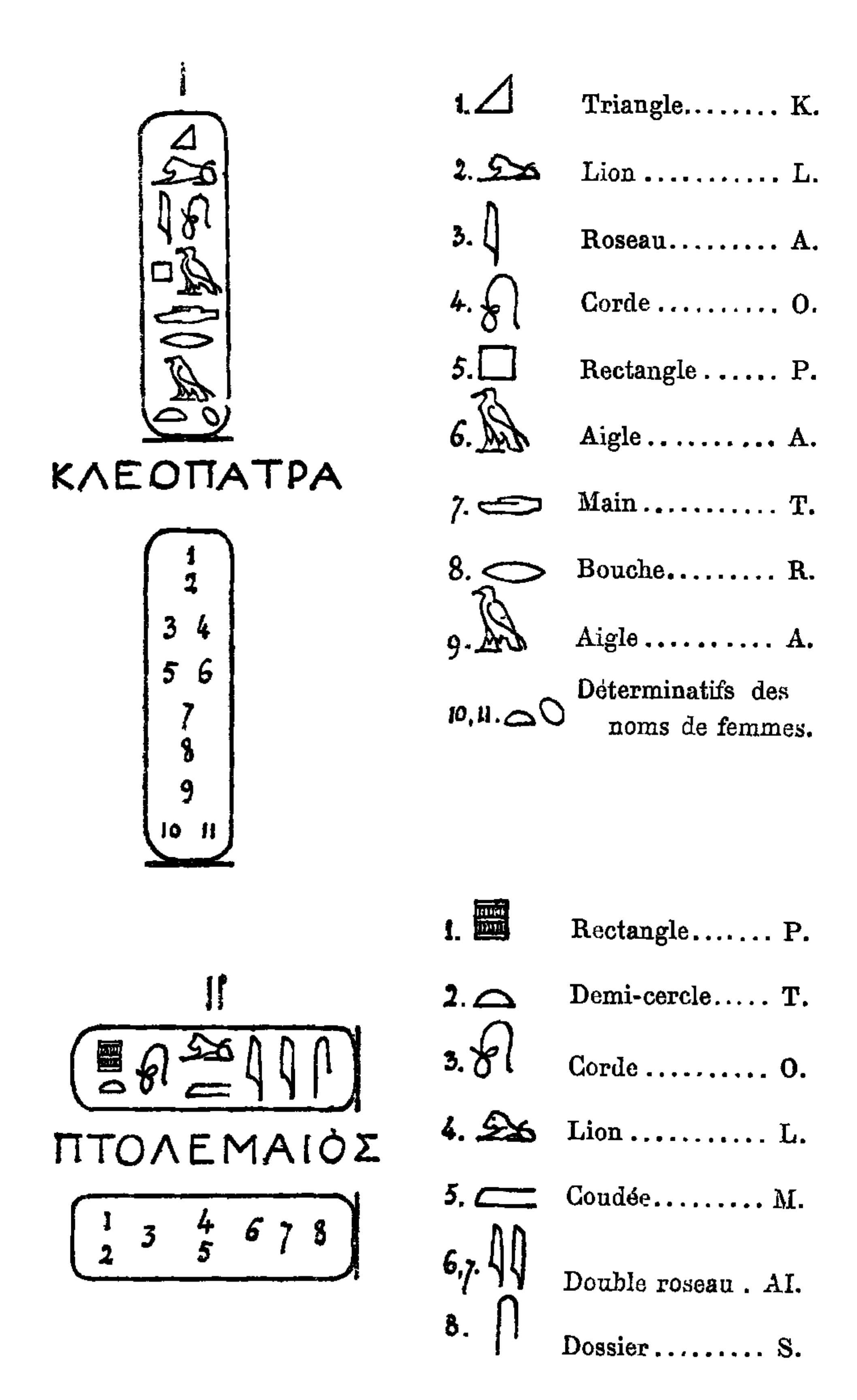
Plus tard, on découvrit, dans l'île de Philæ, un autre petit monument bilingue, en égyptien hiéroglyphique et en grec, qui fut également d'un précieux secours à Champollion dans ses recherches.

Zoega (1755-1809) avait déjà remarqué que les noms propres des rois se distinguaient, dans les inscriptions, des autres mots, en ce qu'ils étaient insérés dans un cartouche, c'est-à-dire dans une sorte d'encadrement particulier [2]. Il avait, de plus, soupçonné la vraie nature de l'écriture hiéroglyphique et la présence de signes alphabétiques au milieu de signes syllabiques [3]. Dans la colonne grecque de la pierre de Rosette, on lisait le nom de Ptolémée; dans celle de Philæ, le nom de Cléopâtre : ce fut là le point de départ de la découverte de Champollion. Grâce aux cartouches, il lui était possible de reconnaître, au milieu des hiéroglyphes, les

[1] On peut voir la traduction de la pierre de Rosette par Birch, dans les *Records of the past*, t. IV, p. 71-78. Voir aussi E. Revillout, *Études historiques et philologiques sur les décrets de Rosette et de Canope*, dans la *Revue archéologique*, 6 novembre 1877, p. 326-347; *Recueil de travaux*, 1885, p. 1-20; *Journal asiatique*, juillet 1885, p. 97-98.

[2] « Conspiciuntur passim in Ægyptiis monumentis schemata quædam ovata sive elliptica planæ basi insidentia, quæ emphatica ratione includunt certa notarum syntagmata, sive ad propria personarum nomina exprimenda sive ad sacratiores formulas designandas. » G. Zoega, *De origine et usu obeliscorum*, IV, II, in-f°, Rome, 1797, p. 465. Cf. p. 469, 374.

[3] Zoega, *De origine et usu obeliscorum*, IV, II, 8, p. 552 et suiv.



I. — Cartouche de la reine Cléopâtre.
II. — Cartouche du roi Ptolémée.

groupes correspondant à ces deux noms royaux. Il observa d'abord que, par un heureux hasard, les noms de Ptolémée et de Cléopâtre ont cinq lettres communes, *p*, *t*, *e*, *l*, *o*. Après avoir fait cette observation, une intuition de génie, qui lui donna la clef de l'énigme, lui suggéra l'idée que chaque image hiéroglyphique devait correspondre alphabétiquement au son de la lettre par laquelle commençait le nom égyptien de l'objet représenté, c'est-à-dire que l'image de l'aigle, 𓄿, devait désigner un *a*, celle du lion[1], 𓃭, une *l*, les noms de ces deux animaux commençant en copte, comme en français, par un *a* et par un *l*, ⲁϩⲱⲙ, *aḥôm*, « aigle » et ⲗⲁⲃⲟⲓ, *labo*, « lion[2]. »

Partant de cette hypothèse, il compara avec succès les deux cartouches de Cléopâtre et de Ptolémée. Dans l'inscription dé l'île de Philæ[3], le nom royal commence par un triangle, 𓈎, et doit correspondre à un *k*. Il ne se trouve pas, par conséquent dans le nom de Ptolémée.

Le second signe du nom de Cléopâtre est une lionne, 𓃭. Il doit correspondre à l'*l* et occuper la quatrième place dans le nom de Ptolémée, ce qui a lieu en effet.

[1] Plus exactement, c'est l'hiéroglyphe de la lionne, *labu*.

[2] Champollion, *Lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des signes hiéroglyphiques*, Paris, 22 septembre 1822; avec planches, p. 36.

[3] Voir, sur la page ci-contre, le cartouche n° I, pour le nom de Cléopâtre, et le cartouche n° II, pour le nom de Ptolémée. — On peut lire dans tous les sens l'écriture hiéroglyphique. Quand elle est verticale, la lecture commence naturellement en haut; quand l'écriture est horizontale, elle peut aller de droite à gauche, ce qui est le plus fréquent, ou bien de gauche à droite, comme ici dans le second cartouche. Ce sont les hiéroglyphes représentant des animaux qui indiquent dans quelle direction il faut lire : le lecteur doit aller, pour ainsi dire, à leur rencontre. Pour faciliter l'intelligence de ce qui va suivre, nous avons fait indiquer par des chiffres, dans des cartouches spéciaux, l'ordre de chaque signe hiéroglyphique. — Ptolémée a été écrit, en égyptien, *Ptolmès* ou *Ptolmis*, non *Ptolémaios*.

Le troisième hiéroglyphe, qui est, dans le nom égyptien de Ptolémée, le sixième et septième, représente une feuille de roseau, . Cette feuille de roseau est redoublée, , dans le nom de Ptolémée. Champollion jugea que c'était le redoublement de l'*e* de Cléopâtre et que ce double signe correspondait à l'αι grec de « Ptolemaios[1]. »

Le quatrième hiéroglyphe du nom de Cléopâtre figure une corde avec un nœud, . Champollion le prit pour une fleur sur une tige recourbée. Quoi qu'il en soit, il vit avec raison, dans cette image, l'*o* du nom de Cléopâtre. Elle devait donc occuper la troisième place dans le cartouche de Ptolémée, puisque l'*o* est la troisième lettre du nom de ce roi. C'est ce qui a lieu.

Le cinquième signe, le rectangle, ■, correspondant au *p* dans Cléopâtre, devait être la première lettre de Ptolémée, et il en est effectivement ainsi.

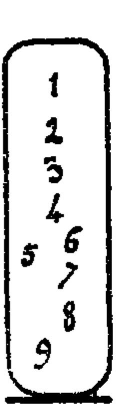
La sixième lettre, qui représente un aigle, , ne se lit pas dans le nom de Ptolémée, mais elle se retrouve comme neuvième et dernière lettre dans le nom de Cléopâtre, ce qui confirme sa valeur de *a*.

Dans l'étude du septième hiéroglyphe, Champollion fut tout d'abord arrêté par une difficulté imprévue. Cet hiéroglyphe a la figure d'une main, , et doit être un *t*, la main, en copte, s'appelant ⲧⲟⲧ, *tot*. Le *t* est aussi dans le nom de Ptolémée, au second rang. La main hiéroglyphique aurait donc dû occuper la seconde place dans le cartouche du roi, et cependant, au lieu de cette image, on voit un demi-cercle, . Fort déjà de ses autres trouvailles, le hardi investigateur ne se laissa pas déconcerter et cet obstacle inattendu ne servit qu'à faire faire un nouveau pas à la science

[1] Ordinairement la double feuille de roseau, , exprime la voyelle *i*. La feuille simple que Champollion lisait *e* dans Cléopâtre, est en réalité un *a*.

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ





1.	Aigle........................	A.
2.	Lion.........................	L.
3.	Tasse à anse..	K.
4.	Verrou.......................	S.
5.	Roseau.......................	A.
6.	Eau courante.................	N.
7.	Main.........................	D.
8.	Bouche.......................	R.
9.	Verrou.......................	S.

3. — Cartouche d'Alexandre le Grand.

du déchiffrement. Il supposa, et l'expérience a prouvé qu'il avait rencontré juste, qu'un même son phonétique pouvait être représenté par des caractères divers et que le demi-cercle devait avoir la même valeur que la main, celle du *t*. Il devina aussi que le demi-cercle figuré dans Ptolémée, qu'on voit également à la fin du nom de Cléopâtre, devait être l'article féminin, *t*, comme en copte, et désigner les noms de femmes. C'était une confirmation que le second signe de Ptolémée est bien le *t* et équivaut à l'hiéroglyphe de la main.

Le huitième signe du nom de Cléopâtre est l'image de la bouche, 𓂋. Il doit correspondre à l'*r*, en copte ⲢⲞ, *ro*. Il ne se trouve pas dans Ptolémée.

Nous avons déjà vu que la neuvième lettre est la même que la sixième, un aigle, 𓄿, dont le sens phonétique est *a*. Tous les hiéroglyphes du nom de Cléopâtre étaient ainsi expliqués. Le cinquième et le huitième, la coudée, 𓂣, l'objet appelé *senb*, 𓋴, qui ressemble à un dossier de chaise, demeuraient, il est vrai, inexpliqués dans « Ptolemaios, » mais il n'était pas possible de douter qu'ils ne correspondissent à l'*m* et à l'*s*.

Douze signes hiéroglyphiques étaient ainsi parfaitement déterminés. Il ne restait plus qu'à vérifier la découverte, en l'appliquant à d'autres noms royaux. Champollion l'essaya d'abord sur un troisième nom, celui d'Alexandre, qu'il avait découvert dans la *Description de l'Égypte*, publiée par la commission scientifique française[1]. Il trouva dans ce cartouche l'aigle, 𓄿, *a*, le lion (la lionne), 𓃭 *l*, la main, 𓂧, *t* (ou *d*), la bouche, 𓂋, *r*, la feuille de roseau, 𓇋, *a*, signes déjà connus et occupant les places où ils devaient être d'après l'hypothèse. Le troisième signe est une tasse à anse, 𓎡, autre manière d'écrire le *k*, qui est repré-

[1] Voir, p. 124, le cartouche d'Alexandre.

senté comme nous l'avons vu, par un triangle, dans le nom de Cléopâtre[1]. Le quatrième, l'*s*, un verrou, —•—, au lieu du dossier qui rend cette consonne dans « Ptolemaios. » Le sixième est une ligne brisée, ﹏, figurant l'eau courante, et correspond à l'*n*. Le neuvième est de nouveau le verrou, —•—, et exprime l'*s* final d' « Alexandros, » ce qui prouve bien que le quatrième signe est réellement une *s*. Champollion découvrit bientôt, d'ailleurs, le nom de Ptolémée sur un bouclier où l'hiéroglyphe du verrou apparaissait à la fin, substitué au dossier. Cette variante d'écriture confirmait d'une manière irréfutable la valeur d'*s* qu'il avait attribuée à ces deux signes. Il était ainsi déjà en possession de quatorze signes hiéroglyphiques.

C'est en procédant de la sorte, du connu à l'inconnu, sûrement, méthodiquement, que Champollion a reconstitué l'écriture égyptienne et ressuscité pour nous la langue des anciens habitants des bords du Nil. En 1824, il publia son *Précis du système hiéroglyphique*, où non seulement il fit connaître la valeur des signes, mais de plus posa les règles du déchiffrement qui n'ont pas été ébranlées[2]. Avant sa mort il avait dressé une liste de 260 hiéroglyphes phonétiques. On n'a eu depuis qu'à suivre sa méthode et à appliquer ses principes pour achever son œuvre et pour déterminer les

[1] Le signe *k* se trouve dans le nom d'Alexandre, parce que l'*x*, ξ, est décomposé en *k* et *s*.

[2] Champollion, *Lettre à M. Dacier*, 22 septembre 1822. On peut voir de plus longs développements sur le déchiffrement des hiéroglyphes dans Scholz, *Die Aegyptologie und die Bücher Mosis*, Wurzbourg, 1878, p. 19-32, et une histoire abrégée de ceux qui ont concouru au déchiffrement, dans Neteler, *Aegyptologische Bemerkungen*, dans le *Literarischer Handweiser*, 1877, col. 81-84; Van den Berg, *Petite histoire ancienne des peuples de l'Orient*, in-18, 3e édit., Paris, 1883, p. 2, 399. Voir aussi Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*, discours IV, 2e partie, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XV, col. 254.

signes contenus dans les inscriptions et les papyrus découverts après lui. C'est aussi en employant ses procédés qu'il a été possible de déchiffrer les deux autres espèces d'écriture égyptienne, corruptions et simplifications tout à la fois de l'écriture hiéroglyphique, l'écriture « hiératique » ou sacrée et l'écriture « démotique » ou populaire[1].

La clef de l'écriture une fois découverte, les voyageurs n'ont pas manqué pour aller chercher dans les ruines de l'Égypte, dans ses temples et dans ses tombeaux, des inscriptions, des papyrus et des monuments de toute sorte; les savants n'ont pas fait non plus défaut pour déchiffrer leurs trouvailles. La vallée du Nil, grâce à la sérénité de son climat presque inaltérable, a communiqué aux œuvres de ses habitants une sorte d'immortalité. On a exhumé du fond des sarcophages, où ils avaient été déposés avec les momies, des papyrus tout couverts d'écriture, merveilleusement conservés, ainsi que des débris de toute espèce de l'antique civilisation des pharaons. A l'aide de ces textes, de ces débris, quarante et cinquante fois séculaires, à l'aide aussi des peintures qui font encore revivre sous nos yeux

[1] On appelle hiératique une écriture cursive qui est une abréviation de l'écriture hiéroglyphique dont elle est dérivée signe à signe. L'écriture démotique est un abrégé de l'écriture hiératique ; elle fut appropriée à la langue vulgaire des derniers temps de l'empire égyptien. Voir p. 130. Les premiers travaux de déchiffrement de l'écriture démotique sont aussi dus à un savant français, que nous retrouverons encore parmi les premiers qui ont contribué au déchiffrement des cunéiformes : « Silvestre de Sacy, dit M. Neteler, découvrit à Paris, en 1802, dans la partie démotique de l'inscription (de Rosette), les groupes qui correspondaient aux noms d'Alexandre, d'Alexandrie, de Ptolémée, d'Arsinoé, d'Épiphane, d'Isis, d'Osiris, d'Égypte et de Théos, dans le texte grec, et en tira une série de lettres démotiques. » *Aegyptologische Bemerkungen,* dans le *Literarischer Handweiser,* 1877, col. 81-82. Voir S. de Sacy, *Lettre au citoyen Chaptal, ministre de l'intérieur, au sujet de l'inscription égyptienne du monument trouvé à Rosette*, Paris, an x (1802), p. 9 et suiv. Celui qui a le plus fait de nos jours pour les progrès des études démotiques est un autre savant français, M. Eugène Revillout.

toute l'antiquité pharaonique, l'Égypte, plus réellement que ce fabuleux phénix dont elle nous avait conté l'histoire, est de nos jours sortie de ses cendres.

Champollion a eu de dignes continuateurs. « Lorsqu'il mourut en 1832, MM. Charles Lenormant et Nestor l'Hôte, en France; Salvolini, Rosellini, Ungarelli, en Italie; et bientôt après MM. Leemans, en Hollande; Osburn, Birch et Hincks, en Angleterre; Lepsius, en Allemagne, se mirent courageusement à l'œuvre. Les écoles qu'ils fondèrent ont prospéré depuis, et l'égyptologie a fait, en un demi-siècle, des progrès considérables; illustrée, en France, par MM. Emmanuel de Rougé, le second chef de l'école après Champollion, de Saulcy, Mariette, Chabas, Devéria, de Horrack, Lefébure, Pierret, Jacques de Rougé, Grébaut, Revillout, Loret, Bouriant, Amélineau; en Allemagne, par MM. Brugsch, Dümichen, Lauth, Eisenlohr, Ebers, Stern, de Schack, Erman, Wiedemann; en Autriche, par MM. Reinisch et de Bergmann; en Hollande, par M. Pleyte; en Norwège, par M. Lieblein; en Suède, par M. Piehl; en Russie, par MM. Golénischef et de Lemm; en Angleterre, par MM. Goodwin et Lepage-Renouf; en Italie, par MM. R. Lanzone, Rossi et Ernesto Schioparelli, elle ne cesse de s'affermir chaque jour; dans quelques années, les égyptologues déchiffreront les textes historiques et littéraires avec autant dè certitude que les latinistes lisent les œuvres de Cicéron et de Tite-Live[1]. »

Nous retrouverons, dans les pages qui vont suivre, les noms que nous venons d'énumérer, avec celui de M. Maspero, le successeur de Champollion et de M. de Rougé à la

[1] G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples d'Orient*, 4e édit., 1886, p. 732. — L'occasion de mentionner les principaux ouvrages des égyptologues qui sont ici nommés, s'offrira naturellement dans le cours de ce livre. On peut voir d'ailleurs une bibliographie à peu près complète des publications égyptologiques, avec une courte histoire du déchiffrement

chaire d'égyptien du collège de France, celui à qui est emprunté le tableau qu'on vient de lire.

Des travaux des égyptologues, il résulte que l'égyptien des époques classiques, c'est-à-dire de la XIIe et de la XVIIIe à la XXe dynastie, possédait vingt-deux articulations différentes. On se servait, pour rendre chacune d'elles, d'un ou de plusieurs signes alphabétiques; nous en avons fait connaître quelques-uns, dans l'étude des cartouches royaux de Cléopâtre, de Ptolémée et d'Alexandre.

Les signes divers qui peuvent rendre une même articulation, comme le dossier de la chaise, 𓋴 et le verrou, 𓊃, exprimant également l'*s*, sont appelés *homophones*, c'est-à-dire, égaux de son.

Dans l'écriture ordinaire, on rencontre à chaque instant, mêlés aux signes alphabétiques, d'autres signes qui expriment à eux seuls une syllabe complète et qu'on nomme, pour ce motif, syllabiques. Ainsi le signe de l'eau courante, que nous avons vu exprimer l'*n*, devient, quand il est trois fois superposé, 𓈗, un signe syllabique qui se lit *mu;* l'hiéroglyphe de l'œil, 𓁹, se lit *ar*, celui de l'arbre, 𓆭, *am*, celui de l'abeille, 𓆤, *af*, etc.

La plupart des signes syllabiques sont *polyphones*, c'est-à-dire susceptibles de représenter plusieurs sons. Ainsi l'étoile, ★, peut se lire *sb* et *du.* Pour éviter l'incertitude qui aurait résulté de la valeur multiple des hiéroglyphes, les Égyptiens imaginèrent de leur adjoindre ce qu'on appelle les *compléments phonétiques.* On donne ce nom à une ou plusieurs lettres qui expriment phonétiquement une partie

des hiéroglyphes, par Lauth, *Zur Geschichte der Aegyptologie,* dans la *Literarische Rundschau,* 1er et 15 juillet et 1er août 1883, col. 385-390; 417-424; 449-456. Une bibliographie plus étendue a été donnée par le prince Ibrahim Hilmy, *The Literature of Egypt and Sudan from the earliest times to the year 1885 inclusive,* 2 in-8°, Londres, 1886-1887.

du mot écrit en caractères polyphones. Ainsi le signe hiéroglyphique du cheval au galop, , est polyphone et peut se lire *nefer* ou *sem* : il faut lire *nefer* s'il est suivi, comme complément phonétique, de l'hiéroglyphe de la bouche, , qui représente la lettre *r*; au contraire, il faut lire *sem*, s'il est accompagné du hibou, , qui répond à la lettre *m*.

A côté des signes alphabétiques on rencontre un grand nombre de signes idéographiques. Ils servent quelquefois à écrire un nom qui s'exprime dans le langage par un mot plus ou moins long : ainsi la croix ansée, , se lit *anḥ* et signifie *vie*. Mais le plus souvent ils ne se prononcent pas et sont exclusivement destinés à déterminer la signification du mot qu'ils accompagnent, d'où leur nom de *déterminatifs*. Par exemple, le verbe *âmi* , qui signifie *manger*, est suivi d'un hiéroglyphe représentant un homme qui porte la main à la bouche. M. Brugsch a réuni, dans sa *Grammaire hiéroglyphique*[1], cent quarante-sept déterminatifs différents, pouvant être exprimés la plupart par des images diverses.

Tout ce que nous venons de dire se rapporte à l'écriture hiéroglyphique. Il est facile de juger combien elle est propre, par sa nature même, à être employée comme écriture monumentale. Elle n'est pas un des moindres ornements des œuvres des pharaons, puisqu'elle n'est qu'une suite de tableaux et de peintures. Mais sa beauté même, sa complication, son caractère artistique, en rendaient l'usage difficile et peu pratique. Une des qualités les plus essentielles de l'écriture, c'est de pouvoir être rapide; aussi l'écriture hiéroglyphique ne s'employait-elle guère que sur les monuments publics ou privés et dans la transcription de certains textes sacrés. Pour les usages de la vie ordinaire, pour les

[1] H. Brugsch, *Grammaire hiéroglyphique*, in-4°, Leipzig, 1832, p. 133-135.

actes de la vie civile et pour les œuvres littéraires écrites sur papyrus, on ne tarda pas à se servir d'une écriture cursive, qui ne fut, du reste, qu'une abréviation des hiéroglyphes, dont elle conserva seulement les traits essentiels. Cette écriture, dans laquelle les objets figurés ne se reconnaissent presque plus au premier coup d'œil, a été appelée, par Champollion, *hiératique*, nom qui lui est resté. Elle s'écrivait toujours de droite à gauche.

Plus tard, le système hiératique se simplifia encore, on réduisit le nombre des caractères, on abrégea davantage le dessin et les figures, et il se forma ainsi une troisième sorte d'écriture, la populaire ou *démotique*, qui fut employée dans les contrats à partir du règne de Schabak et de Tahraqa [1].

Tous les monuments en écriture hiéroglyphique, hiératique et démotique, sont rédigés en une langue, qui, si elle n'est pas identique au copte [2], en diffère du moins fort peu. Le copte n'est devenu une langue morte qu'au milieu du XVIIe siècle de notre ère [3]. C'est alors précisément qu'il a commencé à être étudié en Europe. Un père jésuite, le savant Athanase Kircher (1602-1680), fut à cette époque le fondateur des études coptes [4] et réunit à Rome beaucoup de manuscrits écrits en cet idiome. Le danois Georges Zoega (1755-1809), protestant converti, marcha sur ses traces, au commencement de ce siècle, encouragé et soutenu par les

[1] G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., 1886, p. 743.

[2] On donne le nom de Coptes aux débris de la population de l'Égypte ancienne, conservés jusqu'à nos jours dans la vallée du Nil, à travers toutes les révolutions qu'a subies cette contrée, sous la domination successive des Grecs, des Romains, des Arabes et des Turcs.

[3] Elle est encore aujourd'hui la langue liturgique des chrétiens monophysites d'Égypte.

[4] A. Kircher, *Lingua ægyptiaca restituta sive institutiones grammaticales et lexicon cophticum*, in-4o, Rome, 1644.

Souverains Pontifes[1]. Comme le copte n'est que l'ancien égyptien à peine transformé, le vocabulaire copte a permis de comprendre et d'expliquer les textes déchiffrés par Champollion et ses continuateurs[2].

[1] G. Zoega, *Catalogus codicum copticorum musæi Borgiani*, in-f°, Rome, 1808. — Cf. Welcker, *Zoega, Sammlung seiner Briefe und Beurtheilung seiner Werke*, 2 in-8°, Stuttgart, 1819.

[2] Sur les mots égyptiens qui nous avaient été conservés par les anciens, on peut voir A. Wiedemann, *Sammlung altägyptischer Wörter welche von klassischen Autoren umschrieben oder übersetzt worden sind*, in-8°, Leipzig, 1883.

III.

Déchiffrement des écritures cunéiformes.

Personne ne songeait encore en Europe à arracher leur secret aux hiéroglyphes, lorsqu'on cherchait déjà à deviner le sens mystérieux des écritures cunéiformes de l'Asie antérieure. Cependant l'œuvre du déchiffrement de l'assyrien ne devait être accomplie que plusieurs années après celle de l'égyptien. En 1847, on était si peu avancé que des savants pensaient que Cyrus et Nabuchodonosor pouvaient bien être le même personnage[1]. Il a manqué aux scribes de Ninive et de la Chaldée un Champollion, pour nous faire pénétrer d'un seul coup dans l'intelligence de leurs signes bizarres, dont l'aspect déconcerte encore plus le linguiste que les hiéroglyphes des temples et des obélisques égyptiens; car ceux-ci du moins parlent aux yeux, avec leurs images si nettes et si claires, tandis que les traits horizontaux et verticaux de la Perse et de l'Assyrie n'offrent aux regards qu'un assemblage confus, sans aucun point de repère qui fixe d'abord l'attention, l'excite et la soutienne[2].

[1] Voir *Theologische Studien und Kritiken*, année 1855, p. 367.

[2] Sur l'histoire du déchiffrement des écritures cunéiformes et les faits qui s'y rattachent, voir J. Ménant, *Les écritures cunéiformes; Exposé des travaux qui ont préparé la lecture et l'interprétation des inscriptions de la Perse et de l'Assyrie*, 2e édit., Paris, 1864; Vivien de Saint-Martin, *Ninive*, dans le *Tour du monde*, année 1863, 1er semestre, t. VII, p. 305 et suiv.; L. Feer, *Les ruines de Ninive*, in-8°, Paris, 1864; A. Scholz, *Die Keilschrift-Urkunden und die Genesis*, in-8°, Wurzbourg, 1877; Fr. Kaulen, *Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen*, 4e édit., Fribourg, 1891, p. 112-139; Spiegel, l'éditeur des *Altpersischen Keilinschriften*, dans Herzog, *Real-Encyklopädie für deutsche Wissenschaft*, 1re édit., t. XX, p.

C'est néanmoins par des procédés analogues à ceux de Champollion, c'est-à-dire par l'étude des inscriptions trilingues des Achéménides trouvées à Persépolis et à Béhistoun, qu'on a enfin réussi à lire l'écriture assyrienne, mais on n'y est parvenu qu'après de longs tâtonnements, après avoir fait souvent fausse route, et il a fallu la collaboration inconsciente de plusieurs générations de savants pour résoudre enfin le problème [1].

L'attention de l'Europe avait été attirée, dès le XVI[e] siècle, sur les ruines majestueuses qu'on observait en Perse, dans les lieux où l'on supposait avec raison qu'avait autrefois fleuri Persépolis. Pietro della Valle (1586-1652) publia, en 1621, cinq signes des inscriptions qu'il avait découvertes en ces lieux et émit l'hypothèse, justifiée depuis, qu'il fallait les lire

226; Schrader, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon*, t. III, p. 302; Sillem, *Das alte Testament im Lichte der assyrischen Forschungen und ihrer Ergebnisse*, in-8°, 1877, p. 1; Fried. Delitzsch, dans Georges Smith's *Chaldäische Genesis*, in-8°, Leipzig, 1876, p. 257-262; F. Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, in-8°, Berlin, 1885, t. I, p. 58-134, etc. — Sur les écritures cunéiformes, on peut voir Faulmann, *Illustrirte Geschichte der Schrift*, in-8°, Vienne, 1880, p. 331-348.

[1] Les inscriptions trilingues de Persépolis d'abord, celles de Béhistoun ensuite, ont été la base du déchiffrement des cunéiformes. — On donne aussi à ces inscriptions trilingues le nom d'inscriptions des Achéménides, parce qu'elles émanent de rois de cette famille. On désigne par inscriptions ou écriture de la première espèce les cunéiformes *perses*, de la seconde espèce les cunéiformes *médiques*, de la troisième espèce les cunéiformes *babyloniens*. D'après le P. A. J. Delattre, dans son savant travail sur *Le peuple et l'empire des Mèdes*, in-4°, Bruxelles, 1883, p. 41-42, la langue de la seconde colonne n'est pas le médique, mais l'idiome parlé par le peuple d'Ansan. Toutes les inscriptions perses sont réunies dans J. Ménant, *Les Achéménides et les inscriptions de la Perse* (histoire et traduction française), in-8°, Paris, 1872. On peut voir aussi Benfey, *Die persischen Keilinschriften mit Uebersetzung und Glossar*, in-8°, Leipzig, 1847; Kossowicz, *Inscriptiones palæo-persicæ Achemenidarum quod hucusque repertæ sunt apographa viatorum criticasque Ch. Lassenii, Ch. Benfei, J. Oppertii necnon Fr. Spiegelii, edi-*

de gauche à droite[1]. Cependant sa publication demeura inaperçue, jusqu'à ce que Jean Chardin (1643-1713), en 1674, donna, dans la relation de son célèbre voyage en Perse, une inscription complète[2]. On se souvint alors que Persépolis avait été bâtie par les Achéménides, et l'espoir de découvrir dans les inscriptions des rochers de cette ville de précieux renseignements historiques excita une vive curiosité. Quelques savants doutaient alors que cet assemblage bizarre de signes fût une véritable écriture. En 1700, Thomas Hyde (1636-1703), l'auteur de l'*Histoire de la religion des anciens Perses et de leurs mages*, avait joint à son ouvrage une dissertation destinée à prouver que les inscriptions cunéiformes de Persépolis n'étaient pas une écriture, mais une simple fantaisie de l'architecte, qui voulait montrer de combien de manières différentes on pouvait combiner ces traits en forme de clou[3].

tiones archetyporum typis, primus edidit et explicavit, commentarios criticos adjecit glossariumque comparativum Palæo-Persicum subjunxit Dr Cajet. Kossowicz, avec des planches représentant les monuments, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1873; F. Spiegel, *Die altpersischen Keilinschriften, im Grundtexte mit Uebersetzung, Grammatik und Glossar*, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1881; F. Stolze et Th. Nöldeke, *Persepolis. Die achämenedischen und sâsànidischen Denkmäler und Inschriften*, 2 in-f°, Berlin, 1882. Pour les travaux de H. Rawlinson sur les inscriptions perses de Béhistoun, voir p. 157, note. M. Oppert avait publié, dès 1851-1852, dans le *Journal asiatique*, le texte transcrit en caractères latins, la traduction et le commentaire de toutes les inscriptions cunéiformes perses connues à cette époque, 1851, Ire partie, p. 255, 378, 534; IIe partie, p. 56, 322, 553; 1852, Ire partie, p. 140.

[1] *Viaggi* di Pietro della Valle il pellegrino *descritti da lui medesimo in Lettere familiari*, 3 in-4°, Rome, 1658-1663, t. II, p. 286.

[2] Chardin, *Voyage en Perse et autres lieux de l'Orient*, édit. d'Amsterdam 4 in-4°, 1735, t. II, vis-à-vis de la p. 167.

[3] « Sunt qui putant necesse esse ut hisce pyramidalibus figuris exprimantur Literæ ex quibus aliquæ voces conflatæ. Me autem judice, non sunt Literæ, nec pro Literis intendebantur : sed fuerunt solius ornatûs causâ, in prima Palatii extructione merus lusus primi architecti, qui ludendo tentavit quot figurationes à se invicem diversæ à vario talium duc-

En 1762, l'antiquaire français de Caylus (1692-1765), décrivant un vase de Xerxès sur lequel le nom de ce roi se lit écrit dans les trois espèces d'écritures cunéiformes[1], disait : « Parmi tous les genres d'écritures qu'offrent les monuments anciens, il n'en est point de plus singulière que celle des ruines de Persépolis. Des lignes faites en forme de coin ou de clou, et ces lignes successivement perpendiculaires, obliques et horizontales, tantôt se croisant, tantôt se réunissant en angle, ne présentent point de lettre déterminée, de manière qu'au premier aspect on n'y trouvera aucune ressemblance avec les caractères usités parmi les autres peuples. Des savants en ont conclu que cet assemblage bizarre de traits uniformes était moins une écriture qu'une sorte d'ornements en usage parmi les anciens Perses[2]. »

D'autres pourtant étaient convaincus, et ils avaient raison, que ces clous et ces coins étaient de véritables signes d'écriture. Personne n'essaya encore néanmoins le déchiffrement; Kæmpfer (1651-1716)[3] et Cornelius van Bruyn[4] se contentèrent de reproduire des inscriptions nouvelles.

tulorum seu scriptulorum situ et diversâ eorumdem positione et compositione oriri possent, etc. » *Historia religionis veterum Persarum*, in-4°, Oxford, 1700, p. 527; cf. p. 516. Ce passage ne se lit plus dans la seconde édition qui parut après la mort de l'auteur, mais corrigée par lui, à Oxford, in-f°, 1760. Voir p. 546-547. L'auteur, comme il l'a dit lui-même, avait été, dans l'intervalle, en rapport avec Chardin, qui avait dû l'éclairer sur son erreur.

1 Voir la représentation de ce vase, figure 4, p. 144.

2 De Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes*, etc., in-4°, Paris, t. v, 1762, p. 82.

3 E. Kæmpfer, *Amænitatum exoticarum politico-physico-medicarum fasciculi quinque*, fasc. II, relatio v, in-4°, Lemgo, 1712, p. 331-334.

4 Corneille Le Bruyn, *Voyages par la Moscovie en Perse et aux Indes orientales,* 5 in-4°, Paris, 1725, t. III, pl. 153. Voir *ibid.*, p. 336. Il était né à La Haye en 1652. La date de sa mort n'est pas connue.

Ce fut Carsten Niebuhr (1733-1815) qui osa le premier entreprendre cette œuvre ardue. Il copia, en 1765, avec beaucoup de soin, les inscriptions cunéiformes sur les lieux, à Persépolis même[1], et les livra ensuite à l'étude des savants. Il reconnut pour sa part que, quoique ces inscriptions fussent toutes écrites en caractères à forme de coins ou de clous, elles étaient cependant reproduites en trois écritures différentes. Il remarqua aussi que l'écriture de la première espèce, composée seulement de quarante-deux caractères, devait être alphabétique. Ces suppositions étaient fondées. De même qu'un gouverneur de Bagdad publie aujourd'hui ses ordonnances en trois langues : en turc, en arabe et en perse, de même les anciens rois de Perse publiaient leurs édits ou gravaient leurs inscriptions dans les langues diverses de leurs sujets : ancien perse, ancien mède et babylonien ou assyrien.

En 1802, le danois Frédéric Münter (1761-1830) émit l'hypothèse que la première espèce d'écriture était alphabétique, la seconde syllabique, c'est-à-dire exprimant les syllabes, non les sons distincts des voyelles et des consonnes, la troisième, idéographique, c'est-à-dire, exprimant, comme nos chiffres arabes, directement les idées et seulement indirectement les sons, de même que l'écriture

[1] C'est à Niebuhr que l'on doit la première connaissance exacte des inscriptions de Persépolis. Il travailla près d'un mois à les copier. A cause de leur élévation, il n'était possible de les lire que lorsque le soleil les éclairait directement. Le savant danois y contracta une dangereuse inflammation des yeux qui le força à laisser son œuvre inachevée. Le vertige arrêta aussi le consul anglais de Bagdad, Claudius James Rich (né le 28 mars 1787 à Dijon, mort à Schirauz le 5 octobre 1821. Voir *English Cyclopædia, Biography,* t. v, 1857, col. 77-78), quand il voulut copier les inscriptions en 1821. Cl. J. Rich, *Narrative of a Journey to the site of Babylon with narrative of a Journey to Persepolis,* in-8°, Londres, 1839, p. 254. Restait à copier l'inscription gravée sur le tombeau de Darius. Le voyageur anglais Tasker se fit descendre par une

chinoise. Münter avait deviné juste pour les deux premières espèces d'écritures. Quant à la troisième, il n'avait pas été aussi heureux; cette dernière espèce est en partie idéographique, il est vrai, mais elle est aussi, et pour la plus grande partie, syllabique.

corde du haut du rocher à pic dans lequel a été taillé le tombeau du roi perse, et il transcrivit ainsi les inscriptions les plus courtes de ce monument, mais un tel moyen était trop incommode et trop périlleux pour copier les plus longues. Westergaard (né en 1815 à Copenhague, mort le 9 septembre 1878), parvint le premier, en 1842, à l'aide du télescope et en travaillant le matin, pendant que le soleil donnait sur le rocher, à copier les inscriptions en entier. C'est l'unique copie complète qu'on possède encore en Europe. F. Spiegel, *N. L. Westergaard; Beilage zur Allgemeine Zeitung,* nº 299, 26 octobre 1878, p. 4413.

§ I. — *Déchiffrement de l'écriture perse.*

George Frédéric Grotefend (1775-1853), lut le 4 septembre 1802, devant la Société scientifique de Goettingue, un mémoire qui fit faire un nouveau pas à la question et ouvrit la voie au déchiffrement proprement dit[1]. Il était parvenu à lire les noms de Darius et de Xerxès et à donner ainsi une clef du déchiffrement des cunéiformes, comme Champollion devait donner quelques années plus tard la clef de celui des hiéroglyphes, par la lecture des noms de Ptolémée et de Cléopâtre, dans l'inscription bilingue de Rosette[2].

Voici de quelle manière le savant Hanovrien arriva à ce résultat important. Les écrivains classiques apprenaient à Grotefend que les palais de Persépolis, des ruines desquels provenaient les inscriptions qu'il voulait étudier, avaient été bâtis par les rois Achéménides. Un savant français, Sylvestre de Sacy, avait déchiffré et expliqué des inscriptions en langue pehlvie qui avaient été trouvées dans les mêmes ruines, et il y avait lieu de penser par conséquent que les inscriptions cunéiformes étaient écrites en une langue analogue.

C'est en partant de ces données, et après avoir constaté que l'écriture devait se lire, comme la nôtre, de gauche à droite, que Grotefend, au moyen d'observations fort ingénieuses, réussit à découvrir trois noms propres. Il choisit, pour faire ses recherches, deux inscriptions très courtes.

[1] G. F. Grotefend, *Prævia de cuneatis quas vocant inscriptionibus Persepolitanis legendis et explicandis relatio,* Goettingue, 1802. Voir aussi, du même, *Neue Beiträge zur Erlaüterung der persepolitanischen Keilinschrift,* in-4°, Hanovre, 1837, p. 5.

[2] On peut voir le détail des travaux de Grotefend et de ses prédécesseurs dans Scholz, *Die Keilschrift-Urkunden,* in-8°, Wurzbourg, 1877, p. 12 et suiv. Voir aussi J. Ménant, *Les écritures cunéiformes,* p. 55.

L'une d'elles avait été trouvée à une des portes du bâtiment situé sur la seconde terrasse du palais de Persépolis; l'autre était dans le mur d'une construction placée sur la troisième terrasse.

Münter avait déjà observé qu'un mot revenait fréquemment dans les inscriptions de Persépolis et il avait supposé que ce mot, ainsi répété, signifiait roi. Son hypothèse était fort vraisemblable : elle a été confirmée par les faits. Ce mot (*khšâyaṭiya*) se trouvait dans les deux inscriptions de Grotefend.

Voici ces deux courtes inscriptions, telles qu'on les a complètement déchiffrées depuis, avec une traduction latine, pour permettre de suivre l'ordre des mots perses :

PREMIÈRE INSCRIPTION.

D- Â- R*a*- Y*a*- V- U- Š- * KH- Š- Â Y*a*- Ṭ-

Darius, *rex*

I- Y*a*- * V*a*- Z*a*- R- K*a* * KH- S- A- Y*a*- Ṭ- I-

magnus, *rex*

Y*a*- * KH- Š- Â- Y*a*- Ṭ- I- Y- Â- N- Â- M- *

regum,

V- I- Š- T- Â- S- P*a*- H- Y- A * P- U- TR*a* *

Hystaspis *filius*,

H*a*- KHA- Â- M*a*- N- I- Š- I- Y*a* * H- Y*a* *

Achæmenides, *qui*

I- Ma- M * Tša- Ta- Ra- M * A- K- U-

hoc *palatium* *fe-*

NA- U- Š

cit.

« Darius, roi grand, roi des rois, fils d'Hystaspe, Achéménide. (C'est lui) qui a fait ce palais. »

Darius a régné de 521 à 485 avant Jésus-Christ.

DEUXIÈME INSCRIPTION.

Kh- ša- Y- A- R- Š- A * Kh- Š- A- Ya- Ṭ-

Xerxes *rex*

I- Ya * Va- Za- R- Ka- * Kh- Š- Â- Ya- Ṭ-

magnus, *rex*

I- Ya * Kh- Š- A- Ya- Ṭ- I- Y- A- N- A-

regum,

M * D- Â- R- Ya- Va- H- U- Š * Kh- Š-

Darii *re-*

Â- Ya- Ṭ- I- Ya- H- Y- Â * P- U- Tra * Ha-

gis *filius,*

Kh- Â- Ma- N- I- Š- I- Ya *

Achemenis.

« Xerxès, roi grand, roi des rois, fils du roi Darius, Achéménide. »

Xerxès a régné de 485 à 465 avant Jésus-Christ.

Ces deux inscriptions sont presque identiques; elles diffèrent seulement par les points suivants : dans la première, un groupe, que nous pouvons désigner par *X* (Darius), précède le mot de roi (*khšâyaṭiya*); ce mot de roi, dans la seconde, suit un groupe différent; appelons-le *Y* (Xerxès); de plus, dans le milieu de la seconde, le groupe *X* (Darius) de la première se retrouve accompagné du mot roi, là où dans la première on voit un groupe que nous nommerons *Z* (Hystaspe) sans le mot roi.

Grotefend trouvait donc, dans les deux inscriptions :

I. *X* roi. . . . . *Z*
II. *Y* roi. . . . . *X* roi

Il en concluait que les groupes *X*, *Y*, *Z*, étaient des noms propres et qu'ils étaient en relation généalogique les uns par rapport aux autres, c'est-à-dire que *X* devait être le père de *Y* et *Z* le père de *X*. Comme le nom de *Z* n'était pas suivi du mot roi, il en déduisit que, tandis que *X* et *Y* avaient été rois, *Z* ne l'avait pas été. Mais puisque ces inscriptions avaient été trouvées dans le palais des Achéménides, les noms royaux qu'elles contenaient ne pouvaient être que des noms de monarques Achéménides. De plus, comme il n'y avait que deux rois Achéménides, Cyrus[1] et Darius, dont le père n'eût point régné, *X* ne pouvait être que l'un de ces deux rois. Grotefend, continuant ces ingénieuses inductions historiques, remarqua que *X* devait désigner Darius, parce que le père et le fils de Cyrus portaient l'un et l'autre le nom de Cambyse. Si donc, il avait été ici question de Cy-

[1] On sait aujourd'hui par les inscriptions de Cyrus que son père était roi d'Ansan (Voir t. IV, partie IV, l. II, ch. XIV), mais Grotefend croyait, avec tous les savants de son époque, que Cyrus n'était pas de race royale.

rus, les groupes *Y* et *Z* auraient été les mêmes, ce qui n'est pas. Il observa enfin que le groupe *X* était trop long pour le nom de Cyrus. Grotefend lut donc, à l'aide des renseignements historiques grecs, hébreux et perses :

X = *D-a-r-h-v-u-sch*
Y = *Kh-sch-h-a-r-sch-a*
Z = *V-i-sch-t-a-s-p*

Les travaux de déchiffrement ont démontré que Grotefend avait bien lu, l'*h* exceptée, qu'il avait prise pour un *j*[1].

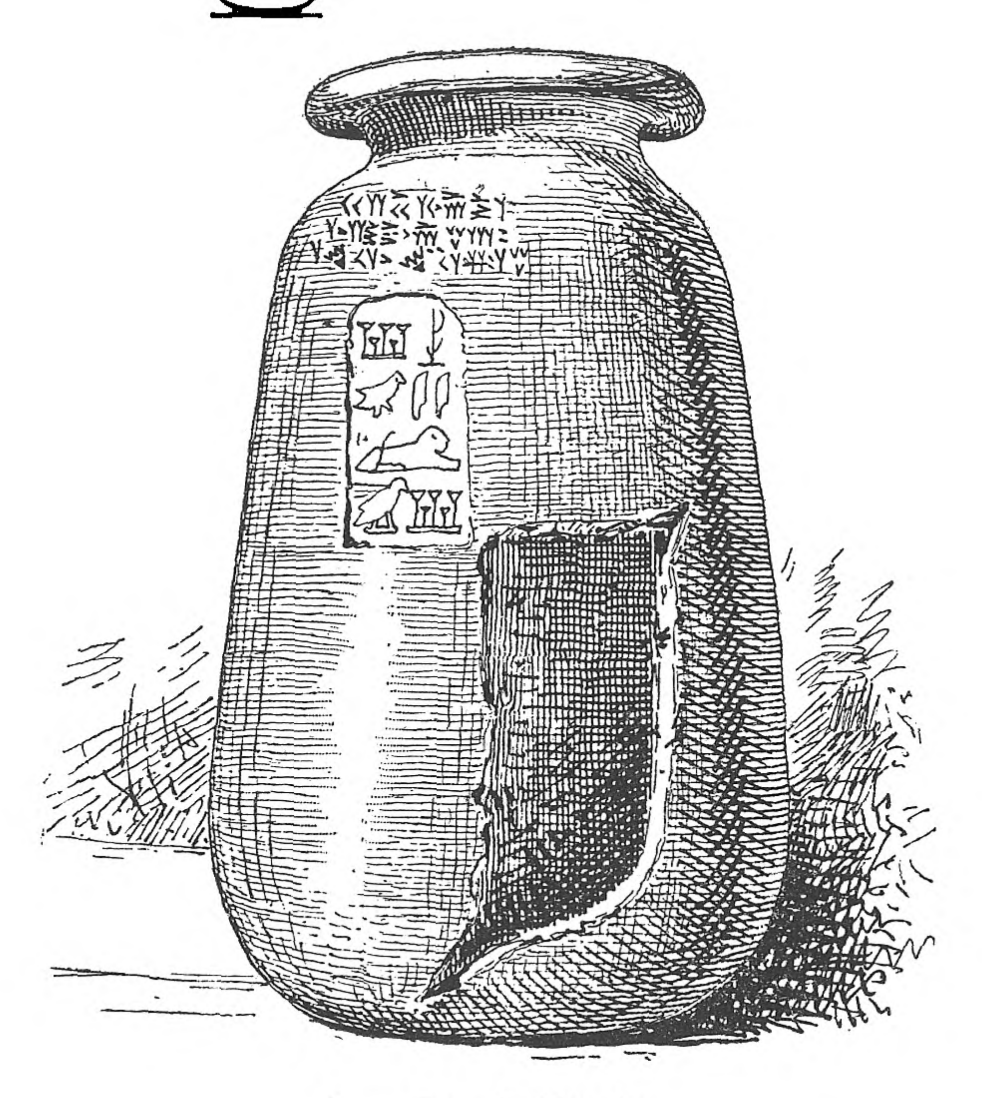
L'égyptologie vint bientôt au secours des cunéiformes, pour confirmer la lecture du savant Hanovrien. Un vase d'albâtre trouvé en Égypte et conservé au Cabinet des Médailles à Paris[2], porte une inscription en quatre langues; l'une d'elles est l'égyptien. Il est écrit en hiéroglyphes, parmi

[1] Voir G. Grotefend, *Ueber die Erklärung der Keilschriften*, dans Heeren, *Ideen über die Politik und den Handeln der alten Welt*, 2e édit., t. I, 1805, p. 945 et suiv.

[2] Voir, figure 4, la représentation de ce vase. Les inscriptions n'en sont pas complètement reproduites. Cf. sur le vase de Xerxès, de Caylus, *Recueil d'antiquités*, t. V, in-4o, Paris, 1762, p. 79-83 et planche XXX, G. F. Grotefend, *Zur Erklärung der Keilschriften, Beilage*, dans A. Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handeln der alten Welt*, 2e édit., t. I, 1805, p. 953, ou dans la traduction française de Suckau, *De la politique et du commerce des peuples de l'antiquité*, 5 in-8o, Paris, 1830-1833, t. II, p. 474-479; Saint-Martin, *Extrait d'un mémoire relatif aux antiques inscriptions de Persépolis*, dans le *Journal asiatique*, février 1823, t. II, p. 85-90; Id., *Nouvelles observations sur les inscriptions de Persépolis*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XII, 2e partie, 1836, p. 143-146 et planche; A. Bonnetty, *Des inscriptions persépolitaines*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1835, t. X, p. 457-458; G. Pauthier, *Sinico-Ægyptiaca, essai sur l'origine et la formation similaire des écritures figuratives chinoise et égyptienne*, in-8o, Paris, 1842, p. 122-145; L. de Rosny, *Les écritures figuratives et hiéroglyphiques*, 2e édit., in-4o, Paris, 1870, p. 57-58 avec planche. Cf. M. G. Schwartze, *Das alte Aegypten*, 2 in-4o, Leipzig, 1843, t. I, p. 922. — Loftus, a depuis trouvé à Suse des fragments de quatre vases, semblables à celui

lesquels Champollion reconnut avec Saint-Martin le nom de Xerxès [1], . Les trois

kh- š- i- a- r- š- a



4. — Vase de Xerxès.

du comte de Caylus et portant la même inscription quadrilingue. Ces fragments sont conservés aujourd'hui au British Museum. W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldæa and Susiana*, in-8°, Londres, 1857, p. 409-410.

[1] Saint-Martin, dans le *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. xii, 2e partie, 1836, p. 144-145.

autres parties de l'inscription se composent de signes cunéiformes : la première, en ancien perse, offrait précisément les mêmes caractères que Grotefend avait lus *Khšarša*[1] :

Perse : kh- sa- y- â- r- s- â

Susien : (Déterminatif). Ik- si- ir- sa

Assyrien : (Déterminatif). Ḫi- si- '- ar- sa

Moins heureux que Champollion qui, à lui seul, ressuscita presque complètement l'écriture, la grammaire et la langue égyptienne, Grotefend ne réussit pas à aller plus loin dans sa belle découverte, et, pendant trente ans, jusqu'en 1836, on ne fit point un seul pas de plus dans le déchiffrement des écritures cunéiformes.

Au bout de ce temps notre compatriote Eugène Burnouf[2], et un savant indianiste allemand, M. Lassen[3], parvinrent, au moyen d'une longue liste de peuples, à accroître le nombre des valeurs alphabétiques déjà constatées. Ils firent mieux encore : non seulement ils donnèrent un alphabet presque complet des inscriptions trilingues de Persépolis, mais ils prouvèrent que la langue employée dans la pre-

1 Fried. Delitzsch, dans Smith's *Chaldäische Genesis*, Beigaben, 1876, p. 258-259. Grotefend avait lu le nom de Xerxès, en perse, sur le vase qui porte le nom de ce roi, dès 1805. Voir *loc. cit.*, dans Heeren, *Ideen über die Politik*, t. I, p. 953.

2 Burnouf, *Mémoires sur deux inscriptions trouvées près de Hamadan*, Paris, 1836. Burnouf (1801-1852) a étudié surtout l'inscription de Xerxès, écrite sur les rochers de l'Elvend. On peut la voir dans J. Ménant, *Grammaire assyrienne*, p. 302.

3 Chr. Lassen, *Die altpersischen Keil-Inschriften von Persepolis*, in-8o, Bonn, 1836.

mière espèce d'écriture était celle des anciens Perses, très voisine de la langue de l'Avesta, mais non identique avec elle, comme l'avait cru à tort Grotefend.

La découverte des inscriptions de Béhistoun par Henri Rawlinson[1] permit à ce dernier de confirmer les résultats obtenus par Burnouf et Lassen, et il put contrôler lui-même ses propres recherches par les récits d'Hérodote. Hincks, à Dublin, en 1846, et M. Oppert, à Paris, en 1847, arrivèrent indépendamment l'un de l'autre à des résultats analogues.

[1] Voir plus loin, p. 163.

§ II. — *Déchiffrement de l'écriture médique.*

Le déchiffrement de l'écriture de la seconde colonne des inscriptions trilingues avança plus lentement que celui de la première. Ce ne fut qu'après avoir déterminé, avec beaucoup de peine, cent onze signes différents qu'on parvint à en établir solidement le caractère syllabique. Partant de l'hypothèse, justifiée depuis, que les rois perses, après avoir raconté, en leur propre langue, à la première colonne, les faits dont ils voulaient conserver la mémoire, donnaient, à la seconde et à la troisième, la traduction du texte perse, dans les deux autres langues principales de leur empire, on supposa justement que les noms propres devaient occuper une place analogue dans les trois espèces d'écritures, et c'est ainsi qu'on réussit à déterminer la valeur d'un grand nombre de signes. On fut aidé dans ces recherches par l'observation, qu'on ne tarda pas à faire, que les noms propres d'hommes de la seconde et de la troisième colonne étaient toujours précédés d'un clou vertical, 𒁹, ce que l'on a appelé depuis un *déterminatif*[1].

Les pionniers du déchiffrement de la seconde espèce d'écriture cunéiforme ont été Westergaard (1700-1800), en 1844[2],

[1] De même que nous distinguons en français les noms propres d'hommes et de lieux par une lettre majuscule initiale, les Assyriens, comme les Égyptiens (voir plus haut, p. 130), distinguaient certaines catégories de noms par des signes particuliers que l'on a appelés, à cause de leurs fonctions, « déterminatifs. » Ces signes étaient nécessaires pour faciliter la lecture de ces écritures si compliquées et ils sont d'un précieux secours pour l'interprétation. En assyrien, les noms d'hommes sont déterminés par un clou vertical, 𒁹, les noms de femmes par le signe 𒁹𒊩.

[2] N. L. Westergaard, *On the deciphering of the second Achæmenian or Median species of arrow head writing* (avec sept planches d'inscriptions, pl. XII-XVIII), dans les *Mémoires de la Société des antiquaires*

Hincks (1700-1800), en 1846[1], et M. de Saulcy (1700-1800), en 1850[2]. Un professeur de Londres, Edwin, Norris (1700-1800), ayant reçu de Sir Henri Rawlinson communication de la copie des inscriptions de Béhistoun, faite sur place par ce savant, en donna en 1852 à la Société asiatique de Londres une transcription avec une traduction et un commentaire[3]. Le traducteur donna à cette langue le nom de scythique; M. Oppert l'a appelée depuis médique[4]; M. Sayce, élamite; le P. A. J. Delattre, dialecte d'Ansan[5]; il serait plus naturel de l'appeler susienne, puisque c'est la langue qu'on parlait dans la Susiane. Quoi qu'il en soit d'ailleurs du nom, elle appartient à la famille des langues agglutinantes et l'écriture dans laquelle elle est écrite est syllabique[6]. Du reste les problèmes qui se rattachent à cette écriture ne sont pas encore tous résolus, il s'en faut, et il serait à désirer qu'elle fût moins négligée qu'elle ne l'a été jusqu'ici par les orientalistes.

du Nord, t. II, 1840-1844, p. 271-439. Voir aussi Chr. Lassen und N. L. Westergaard, *Ueber die Keilinschriften der ersten und zweiten Gattung*, dans la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. IV, et séparément, in-8°, Bonn, 1845.

1 Hincks, *On the first and second kinds of Persepolitan writing*, dans les *Transactions of the Royal Irish Academy*, t. XXI, part. I, Dublin, 1846. Voir p. 161, note.

2 L. de Saulcy, *Recherches analytiques sur les inscriptions du système médique*, in-8°, Paris, 1850. Voir p. 159, note 1.

3 E. Norris, *Memoir on the Scythic version of the Behistun inscription*, lu le 13 juillet 1852 et publié en 1855 dans le t. XV, du *Journal of the Royal Asiatic Society*, p. 1-213, 431-433. M. Oppert a donné une traduction nouvelle du texte médique dans les *Records of the past*, t. VII, p. 87-110.

4 J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, in-8°, Paris, 1879, p. 9 et suiv.

5 Voir plus haut, note 2, p. 132, l'opinion du P. Delattre.

6 M. Oppert, dans *Le peuple et la langue des Mèdes*, donne l'alphabet, la grammaire, les textes et le dictionnaire des inscriptions de la seconde espèce.

§ III. — *Déchiffrement de l'écriture assyrienne.*

La troisième espèce d'écriture cunéiforme était de beaucoup, sans qu'on pût le soupçonner d'abord, la plus importante, et elle a relégué un peu dans l'ombre les deux autres, depuis qu'on est parvenu à en pénétrer le secret. On ne tarda pas à supposer que la troisième colonne contenait l'inscription en langue babylonienne, et l'événement a confirmé l'hypothèse. Quel intérêt, par conséquent, à découvrir la clef de ces caractères! Outre l'importance de tout ce qui se rattache à la grande cité de Babylone, on possédait déjà en Europe un certain nombre d'inscriptions en caractères semblables, trouvées sur les bords de l'Euphrate, et qui attendaient des traducteurs.

La lecture des deux premières espèces d'écritures mit sur la voie pour lire la troisième. M. Oppert constata tout d'abord que l'écriture babylonienne était syllabique, comme l'écriture médique, et que les noms d'hommes s'y reconnaissaient de même par le clou vertical, qui les précède. Cependant l'innombrable multitude de signes déconcerta tout d'abord les tentatives de déchiffrement. On en était là, quand les découvertes les plus extraordinaires et les plus inattendues se firent à Ninive, sur les lieux mêmes où avait été écrite et parlée la langue dont l'écriture se montrait si rebelle aux efforts de tous les savants. Il nous faut maintenant raconter l'histoire de ces découvertes, qui ont pour les études bibliques une si grande importance.

En l'an 607 ou 606 avant Jésus-Christ environ disparaissait de la scène du monde une des villes qui y avait occupé la plus grande place et dont le nom nous est familier depuis notre enfance : la ville de Sennachérib, la ville où avait prêché Jonas, d'où était parti Holopherne et où Tobie

avait été captif, Ninive. On aurait dit qu'elle avait été comme engloutie au fond d'un abîme, sans laisser d'elle aucune trace. Xénophon était passé près des lieux où elle avait étalé sa magnificence et il n'en avait pas même entendu prononcer le nom[1]; Alexandre le Grand, qui voulait faire de Babylone la capitale de son vaste empire, ne s'était point douté, en conduisant ses troupes dans le voisinage de la grande ville détruite des bords du Tigre qu'il était près de cette reine superbe devant laquelle avait plus d'une fois



5. — Monnaie impériale de Ninive.

tremblé l'orgueilleuse cité de l'Euphrate; Rome y avait établi une colonie militaire[2], mais aucun Romain ne soupçonna quels grands souvenirs de guerre s'attachaient au sol foulé

[1] Xénophon, *Anabas.*, III, 4, édit. Didot, p. 236. Hérodote ne connaissait guère que le nom de Ninive, sa situation sur le Tigre et sa ruine par les Mèdes, I, 103, 106, 193; II, 150. Les autres écrivains anciens n'étaient pas mieux renseignés. Ctésias, dans Diodore, II, 3, 7, place la capitale de l'Assyrie sur l'Euphrate! — F. Hœfer a réuni tous les passages des auteurs classiques sur Ninive dans son *Premier Mémoire sur les ruines de Ninive, adressé le 2 février 1850 à l'Académie des Inscriptions*, in-8°, Paris 1850, p. 4-28.

[2] Il existe des monnaies romaines impériales en bronze qui portent le nom de Ninive. Nous en reproduisons ici une, figure 5. Tête laurée de l'empereur Trajan. IMP. TRAIAN. CAE. AVG. CEB. — Revers : COL. AVG. FELI. NINI[*va*] CLAV[*diopolis*]. Aigle de face, les ailes éployées, entre deux enseignes militaires. — Voir L. Mionnet, *Description des médailles antiques*, *Supplément*, t. VIII (1837), p. 420; A. Postolacca, *Synopsis numorum veterum qui in Museo numismatico Athenarum publico adservantur*, in-4°, Athènes, 1878, p. 72.

par ses vieux soldats. « Ninive a péri, disait Lucien; il n'en reste aucune trace et l'on ne saurait dire où elle s'est élevée jadis [1]. »

Cernimus exemplis oppida posse mori [2].

Cependant la ville où avaient régné Sennachérib, Assaraddon, Assurbanipal devait être retrouvée après 2400 ans. Il y a quelques années à peine, non seulement sa place nous était inconnue, mais nous ignorions presque tout d'elle [3]. « Nos connaissances sur l'Assyrie étaient enveloppées des plus épais nuages... En dehors des données de la Bible, seules contemporaines des différents empires d'Assyrie, nous ne trouvions dans les historiens anciens que des informations rares et incohérentes ou un silence inexplicable... Les événements [qu'ils rapportent] sont mal classés, dans une chronologie dépourvue de toute critique, et pouvant à peine offrir quelques dates et quelques noms de rois. Nos informations sur les mœurs, les arts, les sciences, les œuvres et le type même des Assyriens [n'étaient] pas moins incertaines. On nous avait parlé des enceintes prodigieuses qui enveloppaient leurs capitales; des innombrables tours dont elles étaient flanquées; des palais somptueux qu'elles renfermaient; des sculptures, des peintures répandues sur les murailles; mais quoi de plus indécis que nos idées sur ces colossales constructions!... Comment étaient bâties les enceintes et comment étaient disposées les tours? Quel ca-

[1] Lucien, *Charron*, XXIII, édit. Didot, p. 138.

[2] Rutilius Namatianus, *De reditu suo e Roma in Galliam Narbonensem*, II, 414, édit. Teubner, dans les *Poetæ latini minores*, t. V, 1883, p. 19.

Muojono le città, muojono i regni,

dit Le Tasse, *Gerusalemme liberata*, XV, stanza XX, in-18, Paris, 1828, p. 454. Voir aussi Dante, *Paradiso*, XVI, 78-80, in-32, Paris, 1844, p. 204-205.

[3] F. Hœfer, dans le *Mémoire* que nous avons cité note 1, p. 150, soutient encore en 1850 qu'on ignore où était située Ninive, p. 29-30.

ractère avaient leurs peintures et leurs sculptures; quelles scènes y étaient représentées; quels sujets affectionnaient les artistes ninivites[1]? » Quelles étaient leurs idées, leurs croyances, leurs mœurs, leurs habitudes? « Autant de questions insolubles. Nous ignorions également les costumes portés par les Assyriens, les armes dont ils se servaient à la guerre, leur idiome, leur écriture, leur physionomie même, et, s'il nous était permis de nous représenter l'image exacte d'un Égyptien, d'un Romain ou d'un Grec, celle d'un Assyrien ne s'offrait à nous sous aucune forme saisissable[2]. »

Mais tout ce que l'on ignorait, on allait enfin l'apprendre. La Providence, sans que personne s'en doutât encore, avait conservé presque intacte une partie des palais, des temples, des œuvres d'art ninivites, sous des monceaux de briques d'argile crue. Elle les avait réservés pour les faire apparaître à son heure, comme autant de témoins irrécusables de l'histoire des temps antiques et de la véracité de nos Livres Saints.

En 1829, Niebuhr écrivait : « A Rome, j'ai entendu dire à un prêtre chaldéen, qui vivait près des ruines de Ninive, qu'on y trouverait des colosses enterrés sous d'énormes murs de décombres. Quand il était encore enfant, un accident mit à découvert une de ces statues; mais les Turcs se hâtèrent de la briser. Ninive deviendra la Pompéï de l'Asie antérieure. Ce sera une mine inépuisable pour ceux qu viendront après nous, peut-être même déjà pour nos enfants. Les Champollions ne manqueront pas pour la langue assyrienne. Préparez les voies, vous qui le pouvez, par l'étude du zend, au déchiffrement des inscriptions cunéiformes[3]. »

[1] Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. I, p. 3.

[2] Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. I, p. 2.

[3] *Rheinisches Museum*, 1829, p. 41 (Note mise par Niebuhr à la suite du mémoire d'Ottfried Müller, *Sandon und Sardanapal*). Voir G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 418.

Les prévisions de Niebuhr commencèrent à se réaliser quatorze ans après.

Un agent de la compagnie des Indes, l'Anglais Rich, qui était en résidence à Bagdad, avait déjà trouvé, en parcourant le bassin de l'Euphrate et du Tigre, en 1811 et les années suivantes[1], à Hillah, à Koyoundjik et à Mossoul, des débris de poteries et de briques sur lesquels on remarquait des caractères inconnus en forme de clous. Il avait recueilli quelques-uns de ces débris et les avait envoyés au Musée Britannique, à Londres[2].

Le secrétaire de la Société asiatique de Paris, Jules Mohl[3],

1 Dès 1801, le Cabinet des Antiques à Paris possédait le *Caillou Michaux*, ainsi appelé du nom de celui qui l'avait découvert et rapporté en France. C'est une sorte de borne babylonienne contenant des dessins dans la partie supérieure, et au-dessous une assez large inscription cunéiforme. A. L. Millin le publia dans ses *Monuments antiques, inédits ou nouvellement expliqués* (*Description d'un monument persépolitain qui appartient au Muséum de la Bibliothèque nationale*), 2 in-4°, Paris, 1802-1806, t. I, pl. 8 et 9, p. 58-68; mais ce curieux monument n'attira que beaucoup plus tard l'attention qu'il méritait. Il est reproduit dans notre *Dictionnaire de la Bible*, article *Borne*, fig. 568 et 569, t. I, col. 1853-1854.

2 Voir Cl. J. Rich, *Memoir on the ruins of Babylon*, 2e édit., in-8°, Londres, 1816, p. 22 et suiv. (Ce mémoire avait paru d'abord à Vienne dans les *Fundgruben des Orients*, dirigées par Hammer-Purgstall, in-f°, t. III, 1813, p. 129-162, 197-200). Voir aussi du même : *Second Memoir on Babylon*, in-8°, Londres, 1818. Ce mémoire se termine par un *Appendix* sur les *Babylonian Antiques* et par trois planches reproduisant le dessin de monuments chaldéens et des inscriptions assyriennes. Le premier mémoire a été réimprimé à la suite de Cl. J. Rich, *Narrative of a Journey to the site of Babylon in 1811*, in-8°, Londres, 1839, et traduit et publié à Paris chez Firmin Didot sous le titre de *Voyage aux ruines de Babylone*, par M. J.-C. Rich (*sic*), enrichi d'observations par M. Raimond, ancien consul de Bassora, in-8°, Paris, 1818. Voir enfin Rich, *Narration of a residence in Koordistan and on the site of ancient Nineveh*, 2 in-8°, Londres, 1836.

3 Jules Mohl, né à Stuttgart le 25 octobre 1800, naturalisé français en 1842, mort à Paris dans la nuit du 3 au 4 janvier 1876. Voir E. Renan, *Rapport*, dans le *Journal asiatique*, juillet 1876, p. 12-27.

dans un voyage qu'il fit au delà de la Manche, examina avec une vive curiosité ces antiquités informes, qui n'occupaient que trois pieds carrés, dans le grand Musée de la capitale de l'Angleterre[1]. Elles lui parurent mériter la plus sérieuse attention et, avec l'intuition ou le flair du véritable savant, il devina qu'il y avait des découvertes historiques importantes à faire sur les lieux de leur provenance.

Il était plein de cette idée lorsque, au commencement de 1842, le gouvernement français envoya Émile Botta[2] comme

[1] Aujourd'hui cinq vastes salles du Musée Britannique suffisent à peine à contenir les trésors d'antiquités rapportés de l'Assyrie et de la Babylonie. « Les visiteurs solennellement reçus par des taureaux à forme colossale, à tête humaine sérieuse et barbue, traversent les salles, dont les murs sont couverts de haut en bas de sculptures d'un fini merveilleux. Elles nous transportent au milieu des sièges, des batailles, des troupes de captifs, des chasses au lion, des palais magnifiques de l'antique Assyrie. Nous rencontrons plus loin des obélisques et des statues de rois auparavant inconnus; des armoires à glaces remplies de briques écrites, de prismes d'argile; des cercueils, des armes, des poids, des vases, des ornements, et, ce qui est incomparablement plus précieux que tous ces monuments, plus de cent larges caisses renferment ce qui est assurément le bijou le plus précieux de l'assyriologie, la bibliothèque d'Assurbanipal. Rich n'avait certes pas soupçonné que sous ce monceau de briques jaunâtres qu'il voyait de l'autre côté de Mossoul et sur les rives du Tigre, en aval de ce fleuve, il n'y avait pas moins de douze palais des rois d'Assyrie ensevelis. » — Friedrich Delitzsch, *Chaldäische Genesis*, in-8°, Leipzig, 1876, p. 264. Depuis que M. Delitzsch a écrit ces lignes, les richesses du British Museum se sont encore accrues. — Une partie considérable des sculptures que possède le British Museum a été publiée dans les deux séries de *Monuments of Nineveh* de Layard, 2 in-f°, Londres, 1849 et 1853, mais les bas-reliefs d'Assurbanipal, qui sont en grand nombre et importants, n'ont été publiés en entier dans aucune collection. Il en existe seulement des photographies.

[2] Botta Paul Émile, fils de l'historien italien C. G. G. Botta, né à Turin le 6 décembre 1802, mort à Achères, près de Poissy, le 24 mars 1870. Il était consul de France à Alexandrie, quand on créa pour lui le vice-consulat de Mossoul, dont il prit possession le 22 mai 1842. En 1846, il devint consul général à Jérusalem et en 1857, à Tripoli de Barbarie, où il resta jusqu'en 1868; il se fixa alors à Achères jusqu'à sa mort.

agent consulaire à Mossoul. J. Mohl, avant que le nouvel agent quittât Paris, lui fit part des réflexions que lui avaient inspirées les trouvailles de Rich, l'engagea à faire des fouilles dans les environs de sa future résidence et réussit à lui communiquer son enthousiasme, en lui faisant partager ses espérances. Quelque temps après, Botta découvrait les ruines de Ninive et de Khorsabad.

Il ne creusa pas assez profondément en face de Mossoul, à Koyoundjik, l'ancienne cité royale de Ninive, pour y découvrir les trésors qui devaient enrichir plus tard les Anglais, mais à quelques lieues au nord, ses fouilles furent couronnées du plus heureux succès.

« Les résultats des premiers travaux, a-t-il raconté lui-même[1], furent peu importants... Je ne me découragеai pas cependant[2]... Mes travaux attirèrent l'attention. Sans se rendre bien compte de leur but, les habitants savaient cependant que je cherchais des pierres portant des inscriptions et que j'achetais toutes celles que l'on m'offrait. C'est ainsi que, dès le mois de décembre 1842, un habitant de Khorsabad avait été conduit à m'apporter deux grandes briques à inscriptions cunéiformes, trouvées auprès de son village, et m'avait promis de m'en procurer autant que je le désirerais. Cet homme était teinturier et construisait ses fourneaux avec les briques que le monticule sur lequel son village est situé lui fournissait[3]. »

[1] Botta, *Monument de Ninive*, t. v, 1850, p. 4.

[2] « Ni l'inutilité des premières tentatives, ni les difficultés soulevées par le mauvais vouloir des autorités et par les superstitions locales, dit son successeur et le continuateur de ses fouilles, Victor Place, ne rebutèrent sa persévérance. Il réussit, et toutes les découvertes assyriennes sont dues à sa courageuse initiative. Les fouilles postérieures n'ont été que la continuation des siennes; et, si le déchiffrement des inscriptions cunéiformes tient toutes ses promesses, le nom de M. Botta restera désormais attaché à la résurrection de Ninive et à la recomposition de l'histoire d'Assyrie. » *Ninive et l'Assyrie,* t. I, p. 7.

[3] Sur les fouilles de Botta, voir ses *Lettres* à M. Mohl du 5 avril et du

C'est grâce aux indications de ce teinturier chrétien que, quelques mois plus tard, en 1843, Botta pénétrait dans le palais du père de Sennachérib, le roi Sargon.

Les travaux commencèrent le 20 mars 1843. Au bout de quelques jours, un spectacle merveilleux s'offrait à la vue de l'explorateur. Il pouvait, pour ainsi dire, voir de ses yeux le fondateur du palais ; car il était là, représenté dans plusieurs salles, sur de magnifiques bas-reliefs, assis sur son trône ou debout sur son char, triomphant de ses ennemis dans les batailles ou terrassant à la chasse les bêtes féroces, rendant hommage à ses dieux ou recevant lui-même les tributs des peuples vaincus, entouré de ses prêtres et de ses grands officiers.

Les bas-reliefs du palais de Khorsabad, reproduisant, avec beaucoup de naturel et de vie, les scènes les plus diverses, et formant comme une sorte d'encyclopédie historique de l'Assyrie, sculptée sur l'albâtre, avaient en tout 1,996 mètres de longueur, ou, à peu de chose près, deux kilomètres, et 6,000 mètres carrés de superficie.

Les conjectures que Mohl avait faites dans son cabinet s'étaient donc pleinement réalisées et dépassaient même ses espérances. En juin 1845, Botta embarquait sur le

3 mai 1843, dans le *Journal asiatique*, juillet-août 1843, p. 61-72, et septembre-octobre 1843, p. 201-213 ; son *Mémoire sur l'écriture cunéiforme assyrienne*, in-8°, Paris, 1848, et *Monument de Ninive, découvert et décrit* par P.-E. Botta, mesuré et dessiné par E. Flandin, publié aux frais de l'État, 5 in-f°, quatre de planches, un de texte, Paris, 1846-1850 (Botta donna à son œuvre le titre de *Monument de Ninive*, quoique ce soit le monument de Khorsabad, parce qu'il crut à tort que Khorsabad était une partie de Ninive). Voir aussi E. Flandin, *Voyage archéologique à Ninive*. I. *L'architecture assyrienne*. II. *La soulpture assyrienne*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 juin et 1er juillet 1845, nouv. sér., t. x, p. 1081-1106 ; t. xi, p. 88-111 ; Vivien de Saint-Martin, *Les fouilles de l'Assyrie*, dans la *Revue germanique*, 1er janvier 1862, p. 5-43 ; 15 février 1862, p. 481-523 ; 15 avril, p. 457-482.

Tigre à destination de la France les premières grandes sculptures assyriennes que devait voir l'Europe, et il apporta lui-même à Paris, en décembre 1846, une partie du riche butin qu'il avait recueilli : tout le monde peut admirer maintenant ces précieuses antiquités au Musée assyrien du Louvre. Le portrait de l'inventeur est placé à juste titre à l'entrée de ces trésors : il est là comme pour garder toujours ces débris tant de fois séculaires dont la France lui est redevable.

On conçoit sans peine quel enthousiasme et quel élan les découvertes extraordinaires de Botta durent inspirer aux explorateurs et aux linguistes. Outre les œuvres d'art, le consul français avait découvert à Khorsabad de longues inscriptions, en caractères cunéiformes, semblables à ceux des rochers de Béhistoun. Que d'intéressants secrets elles devaient contenir! Malheureusement elles étaient encore pour tous lettre close. Il fallait pourtant déchiffrer cette énigme.

La certitude que ces inscriptions seraient du plus grand prix pour les Saints Livres enflamma les savants d'une ardeur toute nouvelle. Un Autrichien, Isidore Löwenstern[1], supposa que l'écriture assyrienne était la même que l'écriture babylonienne des Achéménides, et il essaya, en 1845, d'analyser les noms propres des inscriptions trilingues de la troisième espèce et de lire ainsi ceux des inscriptions assyriennes. Il n'y réussit point, parce que ces noms avaient été mal copiés, mais il fit faire néanmoins un pas important à la solution du problème, en affirmant que la langue parlée en Chaldée et en Assyrie était une langue sémitique[2].

[1] Isidore Löwenstern naquit à Vienne, en Autriche, en 1810, de parents juifs. Il mourut à Constantinople en 1858 ou 1859. Voir C. von Wurzbach, *Biographisches Lexicon des Kaiserthums Oesterreich*, t. xx, 1886, p. 447.

[2] I. Löwenstern, *Essai de déchiffrement de l'écriture assyrienne*,

A cette époque, à part les noms propres, on ne connaissait qu'un ou deux mots assyriens douteux, conservés par les écrivains classiques, *pandoura*[1] et *Narmalcha*[2]; on ignorait même quelle langue on avait parlée à Ninive. On ne tarda pas cependant à se convaincre que, comme l'avait avancé Löwenstern, la langue de Babylone et de Ninive était sémitique[3].

Le savant autrichien fit de nouvelles tentatives de déchiffrement, en 1847, mais sans succès : il n'avait réussi à fixer

---

pour servir à l'explication du monument de Khorsabad, in-8°, Paris, 1845. Il a aussi publié un *Exposé des éléments constitutifs du système de la troisième écriture cunéiforme de Persépolis*, Paris et Leipzig, 1847; *Remarques sur la deuxième écriture cunéiforme de Persépolis*, Paris, 1850.

[1] Τρίχορδον δὲ, ὅπερ Ἀσσύριοι πανδοῦραν ὠνόμαζον· ἐκείνων δὲ ἦν καὶ τὸ εὕρημα. Pollux, *Onomasticon*, IV, 9, édit. de Francfort, 1608, p. 187.

[2] Pline, *Hist. nat.*, V, 30, édit. Teubner, 26, t. I, p. 241. *Narraga* ou *Armalcha, Narmalcha*, pour *Nahar-malcha*, c'est-à-dire, *fleuve royal*, comme l'explique Pline lui-même : « Sunt, dit-il, qui tradunt Euphraten... ab Assyriis universis appellatum Narmalcham, quod, significat *regium flumen.* » Cf. Sayce, *An Assyrian Grammar for comparative purposes*, p. 1, 5. — L'abbé P. Martin (1840-1890), *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie théorique* (lithographie), Paris (1883), fascicule 3, p. 99, note 1, croit qu'un écrivain syrien, Ichou-Had, évêque d'Hadeth, au VIII[e] ou IX[e] siècle, a décrit l'écriture cunéiforme dans un ouvrage sur les passages difficiles de l'Écriture, dont le manuscrit est conservé à la bibliothèque du Vatican, n° 457, mais n'a pas été publié.

[3] M. Renan révoqua en doute ce fait évident, même après la publication de l'*Expédition en Mésopotamie de M. Oppert*, et voici ce qu'il dit, entre autre choses, en rendant compte de cet ouvrage : « Il n'est point de langue sémitique où *dans* ne se rende par ב *(be)*, *à* par ל *(le)*, *tout* par כל *(kôl)*, etc. Une langue sémitique où *dans* se rendrait par *in*, *à* par *ana*, *tout* par *gab*, etc., comme le veut M. Oppert, est un phénomène presque aussi difficile à admettre pour le philologue, que l'eût été, pour Cuvier, un carnassier à dents plates ou un mastodonte ailé... Je reconnais la part que le sentiment et l'appréciation personnels doivent avoir en de telles questions; mais c'est une raison pour que chacune des personnes qui ont quelque étude en ces matières disent franchement leur avis. Je dois le dire : la

exactement que deux signes. Les essais faits peu après à Paris par L. de Saulcy[1] ne furent pas plus heureux[2]. Cependant, à la même époque, un autre savant français, A. de Longpérier[3], parvint à lire sur les monuments de Khorsabad le nom du roi Sargon et à déterminer les groupes cunéiformes qui rendaient les mots, souvent répétés, « roi, seigneur, grand, » sans pouvoir toutefois lire ces groupes et les prononcer[4].

langue sémitique que nous donne M. Oppert blesse en plusieurs points le sentiment que je crois avoir d'une langue sémitique. » E. Renan, *Expédition scientifique en Mésopotamie par M. Oppert*, dans le *Journal des savants*, avril 1859, p. 246. On peut juger, par cet exemple, dans lequel M. Renan s'est trompé, de l'aveu de tous, en comptant sur le *sentiment qu'il croyait avoir d'une langue sémitique*, combien ce *sentiment* auquel il fait si souvent appel dans ses écrits sur l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, mérite peu de confiance.

[1] Louis Félicien Joseph Caignart de Saulcy, né à Lille le 19 mars 1807, mort à Paris le 4 novembre 1880, s'occupa d'archéologie, de l'inguistique et de numismatique. Ses ouvrages, qui ont pour objet les matières les plus diverses, contiennent la plupart des vues très ingénieuses, mais sont souvent mêlés d'erreurs. Voir W. Fröhner, *F. de Saulcy* (Extrait de Bursian's *Biographisches Jahrbuch für Alterthumskunde*)', in-8°, Berlin, 1881.

[2] L. de Saulcy, *Recherches sur l'écriture cunéiforme assyrienne*, mémoires autographiés, in-4°, datés de Paris, 1849. Cf. Wallon, *Notice sur M. de Saulcy, Journal officiel*, 20 novembre 1881, p. 6449.

[3] Henri Adrien Prévost de Longpérier, né à Paris le 21 septembre 1816, est mort dans cette ville le 14 janvier 1882. Outre les opuscules dont nous parlons ici, il a publié une *Notice des antiquités assyriennes du musée du Louvre*, 3e édit., in-8°, Paris, 1854. Voir Fr. Lenormant, *Notice sur M. A. de Longpérier*, in-8°, Paris, 1882 ; G. Schlumberger, *Notice sur la vie et les travaux de M. Adrien de Longpérier* (Extrait du *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France*), in-8°, Paris, 1882 ; J. de Witte, *Notice sur Adrien de Longpérier* (Extrait de l'*Annuaire de l'Académie royale de Belgique*), in-8°, Paris, 1884.

[4] A. de Longpérier, *Lettre à M. Isidore Löwenstern sur les inscriptions cunéiformes de l'Assyrie*, dans la *Revue archéologique*, t. IV (1847), p. 501-507. La *Lettre à M. Löwenstern* a été réimprimée dans

Botta fournit de nouveaux éléments aux recherches, en 1849, par la publication du texte des inscriptions qu'il avait recueillies à Khorsabad; cependant les résultats parurent d'abord plus propres à décourager les chercheurs qu'à leur donner l'espoir de résoudre le problème. Il ne distinguait pas moins de six cent quarante-deux signes dans les documents qu'il éditait[1].

Sa publication permit toutefois de dégager quelques faits importants. Une écriture si chargée de signes ne pouvait être alphabétique. On remarqua que plusieurs inscriptions contenaient des signes semblables, et que néanmoins quelques-uns d'entre eux devenaient différents, dans les mots qui paraissaient se correspondre dans les diverses copies du même texte, et jusque dans les noms propres : il suivait de là que le même son pouvait s'écrire par des signes différents. On observa aussi que des caractères identiques suivaient souvent les noms propres et d'autres mots encore, à Khorsabad, comme dans l'écriture de la troisième espèce à Béhistoun et à Persépolis : on en conclut que c'étaient des terminaisons grammaticales et l'on eut de plus, par là, la preuve scientifique que, non seulement l'écriture, mais aussi la langue de Ninive et de Babylone étaient identiques. La comparaison du texte perse avec le texte babylonien montra enfin que ce dernier rendait quelquefois par un signe unique tout un mot de l'ancien perse. Il fallait donc que les Babyloniens eussent des caractères qui, à eux seuls, exprimassent comme nos chiffres une idée, et fussent par conséquent *idéographiques*. On a donné à ces caractères le nom d'*idéogrammes* ou de *monogrammes*.

les *Œuvres de A. de Longpérier,* réunies par G. Schlumberger, t. I, 1883, p. 110-111. Cf. J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* t. II, p. 20.

[1] Le nombre en a été réduit, pour cette partie de la littérature assyrienne, mais la découverte d'inscriptions nouvelles a considérablement accru le chiffre total des signes cunéiformes.

Botta parvint à discerner les idéogrammes qui rendaient les idées de roi, de pays, de peuple, etc., mais sans réussir à en découvrir la prononciation. Il distingua de même la marque du pluriel dans les substantifs et quelques terminaisons grammaticales, au moyen d'observations ingénieuses et de comparaisons minutieuses entre le texte babylonien et le texte perse des inscriptions des Achéménides.

Cependant tous les efforts et toute la sagacité de Botta échouèrent contre l'obstacle de la lecture. Après tant d'études, tant de travaux, le consul français n'avait pu indiquer la prononciation d'un seul mot, d'un seul caractère. Parviendrait-on jamais à découvrir le secret des lettres d'une langue pour laquelle tous les points de repère et de comparaison semblaient faire défaut, quand on se trouvait surtout en face de cette complication redoutable de signes, en partie phonétiques, en partie idéographiques?

De Saulcy ne désespéra pas d'y réussir. Il essaya de transcrire en caractères latins le texte babylonien de Persépolis et d'en donner une traduction. Il admit 120 signes, dont quelques-uns devaient être des idéogrammes; les autres comprenaient cinq voyelles et seize consonnes. De Saulcy avait fait fausse route, mais son erreur même servit à trouver le vrai chemin. Edward Hincks[1], à Dublin, montra, par

[1] Edward Hincks, né à Cork, le 19 août 1792, mort le 3 décembre 1866, recteur anglican de Killyleagh, dans le diocèse de Down en Irlande. Le savant philologue s'occupa aussi d'égyptien, mais il s'est surtout distingué comme assyriologue. Il avait publié à Dublin, dès 1846, *On the first and second kinds of Persepolitan Writing*. L'année suivante, il donna son travail : *On the three kinds of Persepolitan Writing and on the Babylonian lapidary characters*, Dublin, 1847. En 1848 : *On the first and second kinds of Persepolitan Writing* (dans le t. XXI des *Transactions of the Royal Irish Academy*); *On the third Persepolitan Writing* (dans le même volume des *Transactions*). Dans le t. XXII, on trouve avec la date du 25 juin 1849, *On the Khorsabad inscriptions*. Il publia aussi à part, *The Name of Sennacherib and Nebuchadnezzar identified*, Dublin, 1850; *A List of Assyro-babylonian characters with their*

l'étude des noms propres, que les signes divers, exprimant d'après le savant français une seule et même lettre, représentaient des articulations diverses, dans lesquelles la même consonne s'unissait à des voyelles différentes; ainsi les six caractères que de Saulcy transcrivait également par une *r*, devaient se lire en réalité *ra*, *ri*, *ru*, *ar*, *ir*, *ur*. Par cette découverte, Hincks venait de rendre le plus grand service au déchiffrement de l'écriture cunéiforme, il en avait établi le caractère syllabique. Plus tard, il établit aussi que les syllabes qui commencent et finissent par une consonne peuvent s'écrire en assyrien par deux signes syllabiques, le premier finissant et le second commençant par la même voyelle, par exemple, *ram* peut s'écrire *ra-am*, *bir*, *bi-ir*.

Les choses en étaient là, quand un savant officier anglais, Henri Rawlinson[1], qui était en Asie, envoya, en

phonetic values, Dublin, 1852; *Memoir on the inscriptions of Van*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1852; *On the personal pronouns of the Assyrian und other languages*, dans les *Transactions of the Royal Irish Society*, t. XXIII, 1854; *On Assyrian verbs*, dans le *Journal of sacred Literature*, juillet 1855; *On the Polyphony of the Assyro-Babylonian Cuneiform Writing*, Londres, 1863; *Specimen chapters of an Assyrian Grammar*, Londres, 1866.

[1] Sir Henry Creswicke Rawlinson, né à Chadlington, dans le comté d'Oxford, le 11 avril 1810, entra en 1827 au service militaire dans la Compagnie des Indes orientales et en 1833 au service de la Perse en qualité de major. Il devint en juin 1840 agent politique à Kandahar dans l'Afghanistan et, en 1843, en Arabie, puis, en mars 1844, consul britannique à Bagdad. Revenu en Angleterre en 1849, après une absence de vingt-deux ans, il découvrit parmi les inscriptions cunéiformes rapportées par Layard à Londres le récit de la campagne de Sennachérib contre Ezéchias, roi de Juda. Il reçut en 1850 le titre de lieutenant-colonel et celui de consul général en 1851. Il résigna son poste en février 1855. De retour en Angleterre en 1856, il devint membre du Parlement en 1858 et ambassadeur en avril 1859 à Téhéran avec le titre de major-général. De 1865 à 1868, il fit partie du Parlement anglais. De 1871 à 1878, il présida la Société géographique de Londres. En mars 1878, il devint *trustee* du British Museum. Son long séjour en Orient fut très fructueux pour la science. Nous

1851[1], au *Journal of the Royal Asiatic Society*, de Londres, le texte babylonien de l'inscription de Béhistoun. Béhistoun ou Bisoutoun, l'ancienne Bagastana, que nous avons eu déjà occasion de nommer et que nous nommerons plus d'une fois encore, est une montagne raide et escarpée, qui se dresse perpendiculairement à plus de quatre cents mètres, dans le Kourdistan, sur les frontières de l'ancienne Médie, non loin de la ville de Kermanschâh.

« Le mont Bi-Sutoun, dit Eugène Flandin, s'élève en forme pyramidale, noir et sauvage. C'est l'un des sommets les plus élevés de la chaîne qui, de ce point, se prolonge jusque vers les monts Zagros, à l'ouest de Kermanschâh. Le sol sur lequel sa base s'élargit est jonché de ruines qui s'étendent de chaque côté de la rivière, à une très grande distance : ce sont des décombres de maçonnerie, des pans de mur enterrés, des briques, de la pierre, du fer, qui pêle-mêle et altérés par le feu dont la trace se retrouve partout, sont presque méconnaissables. Mélangés ensemble, incrustés les uns aux autres, ils paraissent avoir été mis en fusion ; ce qui porterait à croire qu'un vaste incendie a ravagé cette contrée et réduit en cendres la ville dont l'existence se révèle d'une manière évidente sur un très grand espace de terrain... Parmi toutes ces ruines tombées çà et là, différant d'âge et d'espèce, restes d'une grande cité disparue, les

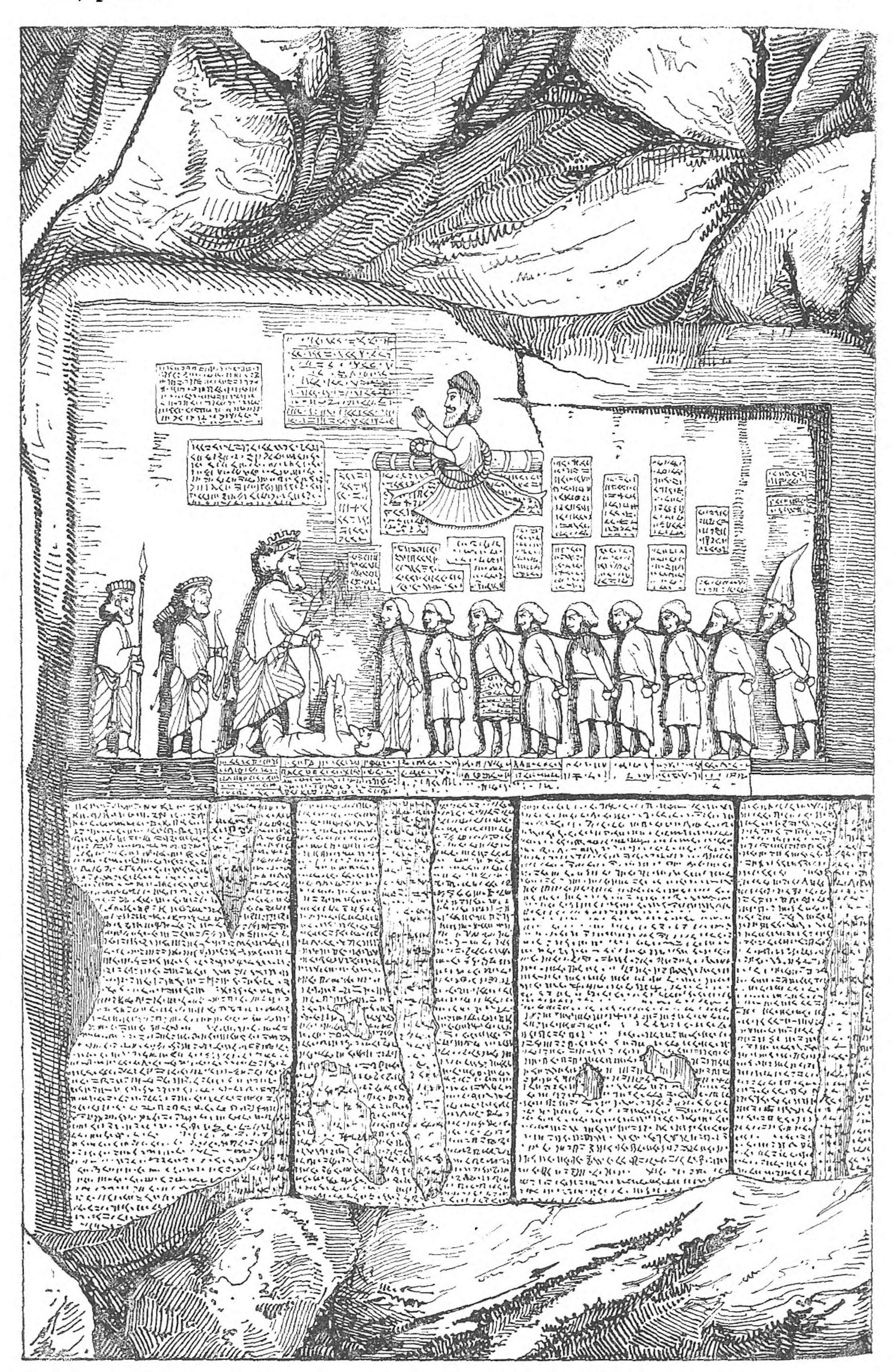
aurons occasion d'indiquer ses principales publications assyriologiques. Il est mort à Londres, le 5 mars 1895. Voir le *Times, weekly edition*, 8 mars 1895, p. 193.

[1] H. Rawlinson avait envoyé dès 1837 à la Société asiatique de Londres les deux premiers paragraphes perses de l'inscription de Béhistoun, c'est-à-dire les titres et la généalogie de Darius. Le texte perse fut publié en 1846, l'analyse et le commentaire explicatif en 1849 dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, et à part sous le titre : *The Persian cuneiform inscription at Behistun deciphered and translated, with a memoir on Persian cuneiform inscriptions in general, and on that of Behistun in particular*, in-8°, Londres, 1846 (1847).

objets les plus remarquables sont deux bas-reliefs sculptés sur les roches et faisant face au sud-est. » Le plus bas est grec et l'on y distingue un cavalier armé d'une lance, et une espèce de Gloire, couronnant un autre guerrier à cheval. Il a été complètement rongé par le temps et mutilé par un gouverneur de la province, Hadji-Ali-Khan, qui a fait graver à la place une inscription en langue moderne. « L'autre bas-relief, placé dans un angle rentrant dans la montagne, et à une hauteur qui le met à l'abri de l'ignorance brutale d'un imitateur du vaniteux gouverneur, ne s'aperçoit que très difficilement d'en bas. Pour le dessiner, il faut s'en rapprocher en escaladant quelques-uns des blocs qui encombrent le pied de la montagne, ce qu'on ne peut faire que jusqu'à une certaine hauteur, et il reste encore à une élévation assez grande pour qu'il soit nécessaire de se servir d'une longue-vue. L'escarpement des rochers au-dessus de cette sculpture en rend l'accès presque impossible, en contribuant à sa conservation[1]. »

Ce bas-relief est en effet sculpté, sur la paroi du roc qui forme la montagne, à près de cent mètres d'élévation au-dessus du sol. Nous savons aujourd'hui qu'il représente le roi Darius, fils d'Hystaspe. Il a fait graver au-dessous avec beaucoup de soin une inscription de quatre cents lignes qui

[1] Suit la description du bas-relief. Il est curieux de relire, en 1888, ce qu'écrivait en 1851 E. Flandin (1809-1876), au sujet de cette représentation aujourd'hui si bien connue : « Sans pouvoir préciser la nature du fait qui s'accomplit, et à la solennité duquel ce personnage semble présider, on est conduit à penser que cette sculpture rappelle une victoire ou plutôt une série de conquêtes, indiquées par la différence des costumes que portent les captifs. On ne pourra d'ailleurs être fixé à cet égard que quand on aura traduit entièrement les inscriptions qui accompagnent le bas-relief et *dans lesquelles on n'a encore pu arriver à lire que le nom de Darius.* » *Voyage en Perse de MM. Eugène Flandin, peintre, et Pascal Coste* (1787-1879), *architecte, pendant les années 1840 et 1841. Relation du voyage*, par M. Eugène Flandin, Paris, 1851, t. I, p. 418-422.



6. — Bas-relief et inscription trilingue de Darius à Béhistoun.

nous en explique la signification : il remercie le Ciel de dix-neuf victoires qu'il a remportées sur les rebelles de son empire[1].

Le bas-relief du rocher de Béhistoun, reproduit dans notre planche, représente Darius, la taille haute, la tête ceinte de la couronne royale, la main gauche appuyée sur un arc, la droite étendue vers neuf personnages, enchaînés par le cou et les mains liées derrière le dos. Le roi foule à ses pieds un ennemi vaincu qui semble implorer sa grâce. — Derrière lui sont deux officiers de son palais, un archer et un doryphore. — Au-dessus de la scène plane le symbole divin qui représente ici Ormuzd. — Les personnages qui sont devant Darius portent leur nom écrit sur leur tête ou sous leurs pieds : ce sont les rois vaincus par le monarque perse : ils se distinguent par la variété des types et des costumes. Au-dessous de la figure renversée, que Darius foule aux pieds, on lit : « Celui-ci est Gaumatès le Mage. Il mentit; il parla ainsi : Je suis Smerdis, le fils de Cyrus; je suis roi. » La grande inscription raconte, dans les trois langues des Achéménides, les détails de la trahison de Gaumatès et le châtiment qui lui fut infligé. Après le Mage, la première figure que l'on voit sur le bas-relief en présence du vainqueur, « c'est Athrina; il mentit, en disant : Je suis roi en Susiane. » Le suivant, « c'est Nadintabel; il mentit, en disant : Je suis

[1] Voir figure 6, d'après la lithographie du *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. x, 1847 (Le tome x est consacré tout entier à la reproduction et à l'étude des inscriptions). — On peut voir une vue générale, en grand, de tout le rocher, dans l'*Archæologia*, t. xxxiv, 1851, pl. viii, vis-à-vis de la p. 76 (H. Rawlinson, *Notes on some Paper Casts of cuneiform inscriptions*, p. 73-76), Flandin et Coste, *Voyage en Perse, Perse ancienne*, t. i, pl. 16; du bas-relief en grand, pl. 18, et de la montagne elle-même, *Perse moderne*, pl. 76 (Les inscriptions ne sont pas reproduites). Voir aussi A. Maury, *L'inscription cunéiforme de Béhistoun*, avec une gravure d'ensemble à la fin, dans la *Revue archéologique*, t. iii, 2e partie, 1846, p. 549-566.

Nabuchodonosor, le fils de Nabonide; je suis roi de Babylone. » Le troisième porte son inscription sur sa robe : elle aurait dû être, comme les autres, sur le champ du bas-relief, mais la place est occupée par la figure d'Ormuzd : « C'est Phraortes; il mentit, en disant : Je suis Xathritès, de la race de Cyaxare; je suis roi en Médie. » Le quatrième, vêtu d'une robe plus longue, « c'est Martya; il mentit, en disant : Je suis Omanès, roi en Susiane. » Le cinquième, « c'est Sitrachmès; il mentit, en disant : Je suis roi en Sagartie, de la race de Cyaxare. » Le sixième, « c'est Vayazdata; » il chercha, comme Gaumatès le Mage, à fomenter une insurrection dans la Perse même, pendant une absence de Darius, « il mentit, en disant : Je suis Smerdis, le fils de Cyrus; je suis roi. » Le septième, « c'est Aracha; il mentit, en disant : Je suis Nabuchodonosor, le fils de Nabonide; je suis roi de Babylone. » Le huitième, « c'est Frada; il mentit, en disant : Je suis roi en Margiane. » Le neuvième, au bonnet pointu, à la taille plus haute que les autres, « c'est Sarukha, le Scythe. »

L'inscription trilingue, placée au-dessous du bas-relief, raconte les exploits de Darius [1]. Elle a été endommagée partiellement, surtout dans la colonne assyrienne, par un ruisseau qui, depuis longtemps, s'est frayé son cours sur le rocher où Darius avait fait graver ses exploits [2]. Il était très

[1] Elle commence par une invocation à Ormuzd, suivie de la généalogie de Darius et de l'énumération des provinces dont se compose son empire. Il raconte ensuite son avènement au trône et l'histoire de son règne. Le récit des principaux faits s'ouvre par la formule : « Le roi Darius dit, » qui revient soixante-douze fois dans l'inscription. Le tout se termine par la liste des conjurés qui renversèrent Gaumatès le Mage. — Voir Oppert, dans le *Journal asiatique*, novembre-décembre 1851, p. 555-559; *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VI, part. I, 1878, la planche vis-à-vis de la p. 78.

[2] On aperçoit encore sur la pierre, dans quelques endroits, la trace d'une sorte de vernis qui recouvrait les caractères pour les conserver. — La trace des ravages causés par le ruisseau est visible sur notre figure 6.

difficile de copier ces inscriptions à cause de la hauteur où elles étaient placées. Henry Rawlinson mena cependant à bonne fin cette entreprise de 1835 à 1848, grâce à une énergie et à une persévérance que ne put arrêter aucun obstacle. Il était, à cette époque, officier dans l'armée perse. Auparavant il avait visité les ruines de Persépolis et les tombeaux de Nacsch-i-Roustam; il avait vu les inscriptions cunéiformes gravées sur ces monuments et sur ceux de plusieurs autres localités et il s'était senti comme la vocation de déchiffrer ces énigmes. Son ardeur redoubla, quand il eut vu, en 1835, la grande inscription de Béhistoun. Il était placé dans la situation la plus défavorable pour réussir dans le genre d'études auquel il se livrait. Les nécessités du service militaire le forçaient souvent à suspendre ses travaux. Ce qui était plus fâcheux encore, l'éloignement de l'Europe et de tout centre scientifique l'empêchait de profiter des publications et des découvertes des savants qui s'occupaient comme lui des écritures cunéiformes; mais rien ne fut capable de le décourager ni de ralentir son zèle scientifique. Il employa les loisirs qu'il put se ménager à apprendre le sanscrit, le zend et le pehlvi, et, en procédant comme l'avait fait Grotefend, quoique sur des inscriptions différentes, il parvint de lui-même à déchiffrer, comme le savant hanovrien, les noms de Darius, de Xerxès et d'Hystaspe. Pendant l'automne de 1835, il avait réussi à escalader le rocher de Béhistoun, et de 1835 à 1837, il avait copié, à l'aide d'une longue-vue, une partie considérable du texte perse. Il fut alors envoyé à Téhéran, mais là, armé du petit alphabet qu'il s'était formé, il consacra les deux années suivantes à l'étude des fragments de l'inscription qu'il avait transcrits. Les valeurs qu'il connaissait déjà lui en firent découvrir de nouvelles. A partir de l'hiver de 1837 à 1838, il envoya successivement à la Société asiatique de Londres l'explication de plusieurs passages. Sur ces entrefaites, en 1838, il reçut les publications

de Burnouf et de Lassen sur le zend et l'ancien perse. Avec ce secours et au moyen de ce qu'il avait déjà appris par lui-même, il acheva de déchiffrer et de traduire sa copie du texte perse. Son travail fut lu à la Société asiatique de Londres le 4 janvier 1840[1]. La guerre de l'Afghanistan, qui éclata à cette époque, l'obligea d'interrompre des études si heureusement commencées. Il tint la campagne jusqu'en 1842. La guerre finie, en 1843, il retourna à Bagdad; et, l'été de l'année suivante, il se rendait à Béhistoun, cette fois avec des échelles qui lui permirent de terminer la copie du texte aryen et de prendre une partie considérable des deux autres textes. Il traduisit alors complètement l'inscription perse et sa version parut dans le *Journal asiatique* de Londres de l'année 1846.

Cependant sir Henry Rawlinson ne regardait point son œuvre comme achevée, tant qu'il n'aurait pas copié la totalité de l'inscription trilingue de Darius. La partie la plus importante restait même à faire : il lui fallait posséder le texte babylonien et travailler ensuite à le déchiffrer. L'officier anglais reprit donc en 1848 le chemin de Béhistoun, et cette fois, pour avoir un texte tout à fait sûr, il prit des estampages de la version qu'il appelle scythique et de la version babylonienne, sur toutes les parties du rocher où les caractères étaient encore visibles. L'année suivante, il retournait en Angleterre, et en 1851 le *Journal de la Société asiatique* anglaise publiait le texte babylonien de l'inscription de Darius.

Cette publication mettait le comble à la gloire de Rawlinson. Il avait fait du rocher de Béhistoun la pierre de Rosette de l'assyriologie. C'est surtout grâce à l'inscription trilingue de Darius, que nous pouvons déchiffrer aujourd'hui cette multitude de documents unilingues que nous

[1] *The Athenæum, journal of Literature*, année 1840, p. 79.

ont fournis les ruines de Ninive et de la Chaldée. L'étendue des trois textes, et plus encore, le grand nombre de noms propres qu'ils renferment, permettaient de compléter les études que la brièveté des documents de Persépolis empêchait de pousser bien loin [1].

Le savant anglais, en donnant le texte correct et aussi complet que possible de l'inscription babylonienne, l'accompagnait d'une transcription et d'une traduction [2]. A l'aide des quatre-vingt-dix noms propres déjà connus de l'ancien perse, il déterminait la valeur de deux cent quarante-six caractères assyriens. Il résultait de son travail, outre quelques faits constatés auparavant, que plusieurs des caractères étaient « polyphones, » c'est-à-dire se prononçaient différemment dans les différents mots. Ainsi le signe qui se lisait *a* dans un nom propre devait se lire *kal* dans un autre. En appliquant à l'inscription de Béhistoun des valeurs syllabiques, tirées de l'inscription de Persépolis, au nom de Naboukoudouroussour (Nabuchodonosor), 𒀭𒀝𒆪𒄷𒋀, tel qu'on le lit sur les briques de Babylone [3] et à Béhistoun, on fut étrangement surpris de lire, au lieu du nom de ce roi,

[1] Les inscriptions trilingues de Béhistoun contiennent cent quinze noms propres et neuf noms de mois; il n'y a cependant que quatre-vingt-dix noms propres lisibles dans le texe sémitique.

[2] Voir H. Rawlinson, *Analysis of the Babylonian Text at Behistun,* dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. XIV, part. I, 1851. Cf. *ibid.*, dans le t. XII, 1850, p. 401-403, du même, *On the inscriptions of Assyria and Babylonia.* Dans les *Records of the past.*, t. I, p. 111-130, Sir H. Rawlinson donne la traduction de l'inscription de Darius, d'après le perse et l'assyrien, et l'historique de ses travaux. *Ibid.*, p. 102-110. Cf. *Athenæum,* 1840, p. 79. Le texte babylonien est gravé dans les *Cuneiform inscriptions of western Asia,* t. III, 1870, pl. 39-40, d'après l'estampage de Sir H. Rawlinson. C. Bezold en a donné une nouvelle version, *Die Achämeniden Inschriften*, in-4°, Leipzig, 1882 (t. II de l'*Assyrische Bibliothek*), p. 1-28.

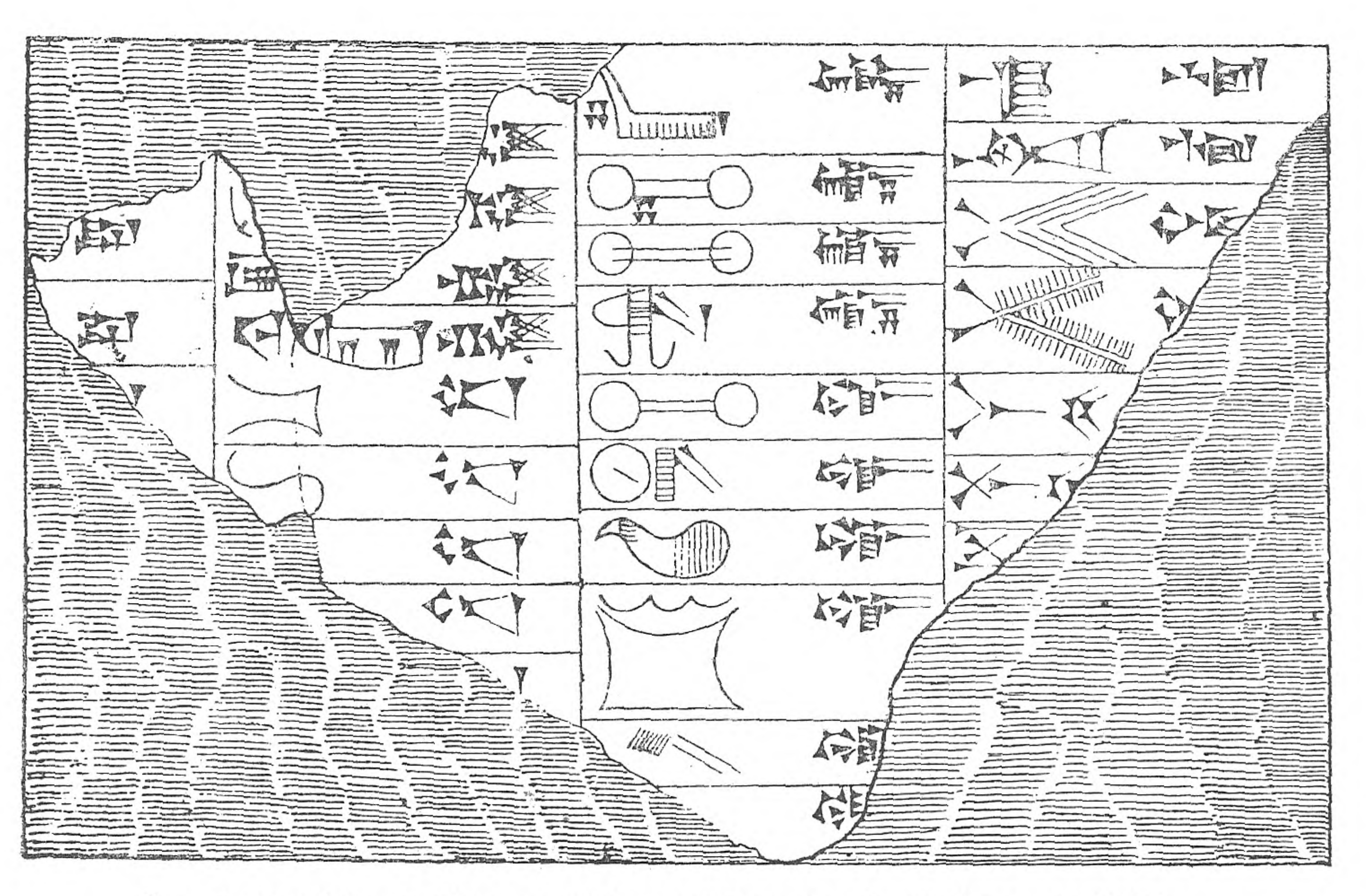
[3] Grotefend, *Neue Beiträge zur Erläuterung der babylonischen Keilschrift,* in-4°, 1840, n° 14.

le nom *an-pa-sa-du-sis*[1]. Un tel résultat n'était pas propre à gagner la confiance du public[2].

Cependant, quoique toutes les difficultés parussent s'être accumulées pour rendre l'écriture et la langue assyriennes difficiles et presque impénétrables, les savants intrépides qui avaient voué leur vie à cette étude ne se découragèrent pas. Ils purent même, en 1857, donner au monde savant une preuve irrécusable de la sûreté de leur méthode et de la certitude des résultats déjà acquis. Au commencement de cette année, quatre assyriologues s'étaient trouvés accidentellement réunis à Londres. C'étaient E. Hincks, Fox Talbot, H. Rawlinson et M. J. Oppert. Sur l'initiative de Fox Talbot, ils proposèrent à la Société asiatique de Londres de

[1] Voici l'explication de cette anomalie. Le signe , *an*, est un déterminatif qui se place devant le nom des dieux (ici, c'est le dieu Nebo) et ne se prononce pas. Le signe phonétique , *pa*, représente idéographiquement le dieu Nebo, et le déterminatif , *an*, indique qu'il faut lire ici effectivement le nom de Nebo. Les deux signes phonétiques , *sa. du.* réunis, sont l'idéogramme de *kudurru*, « tiare, couronne » (Norris, *Assyrian Dictionary*, part. II, p. 541). Enfin le phonétique, , *sis*, est l'idéogramme de *uṣur*, « protège. » Les différents signes employés par les scribes, qui nous ont laissé le nom de Nabuchodonosor écrit des manières les plus diverses, rend cette explication tout à fait certaine. Voir dans J. Ménant, *Syllabaire assyrien*, (*Mémoires de l'Académie des inscriptions, Savants étrangers*, t. VII, 1862-1873, p. 94), les orthographes diverses du nom de Nabuchodonosor.

[2] Ce n'est qu'au moyen des variantes d'écriture du même nom et de quelques autres procédés particuliers, que nous aurons l'occasion, chemin faisant, de faire connaître, en partie, que les assyriologues peuvent triompher des difficultés de la polyphonie. Quelquefois les moyens de déterminer la prononciation des noms propres font défaut, et alors on est obligé d'accepter une prononciation provisoire et douteuse. Voir un exemple, p. 199. Un certain nombre de noms sont encore aujourd'hui dans ce cas. C'est ce qui explique les manières diverses dont les assyriologues écrivent certains noms propres et les changements que de nouvelles découvertes obligent de faire dans la prononciation qui avait été d'abord adoptée.



7. — Images hiéroglyphiques avec les caractères assyriens qui en sont dérivés.

mettre leur procédé de lecture et d'interprétation de l'assyrien à l'épreuve, en leur faisant traduire séparément la même inscription. La proposition fut acceptée. A. Layard avait découvert à Kalah-Schergat, l'ancienne ville d'Assur, qui était la capitale de Théglathphalasar Ier, les ruines d'un palais construit par ce prince. A chacun des quatre angles principaux de ce palais, l'explorateur anglais avait trouvé un prisme en argile, à huit pans, de quarante-cinq centimètres de hauteur. Chaque face est couverte de cent lignes d'une écriture fine et serrée. Les quatre prismes reproduisent la même inscription. On remit une copie lithographiée de cette inscription à chacun des quatre assyriologues. Au bout d'un mois, les quatre traductions étaient achevées et déposées, cachetées, entre les mains des membres de la Société asiatique. On les ouvrit et on les lut, le 25 mai, dans une séance solennelle. Ce fut une grande victoire pour l'assyriologie : les quatre traductions étaient les mêmes pour le fond[1].

Désormais, malgré quelques protestations et quelques doutes isolés, l'épigraphie assyrienne va marcher de triomphe en triomphe. Du reste, pour lui faire surmonter des difficultés extraordinaires, Dieu lui procura des ressources extraordinaires, comme nous allons maintenant l'exposer.

De tout ce que nous savons aujourd'hui de l'écriture cunéiforme, il résulte qu'elle a été primitivement hiéroglyphique, comme l'écriture égyptienne, destinée à peindre les objets et à les représenter aux yeux[2]. Ainsi le poisson fut

[1] *Comparative translations*, by W. H. Fox Talbot, Esq., the Rev. E. Hinks D. D., Dr Oppert and Lieut. Col. sir Henry Rawlinson K. C. B., *of the inscription of Tiglat Pilesar*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XVIII, part. I, 1860, p. 120-219. Cf. J. Ménant, *Annales d'Assyrie*, in-8°, Paris, 1874, p. 33.

[2] Voir, figure 7, une inscription en caractères hiéroglyphiques avec la transcription en caractères cunéiformes modernes. D'après une tablette du British Museum. J. Ménout, *Leçons d'épigraphie assyrienne*, in-8°, Paris, 1873, p. 52. Voir *ibid.*, p. 51, la première face de cette tablette.

d'abord dessiné comme on le voit dans quelques vieilles inscriptions ; ensuite l'image se simplifia, pour écrire plus rapidement, comme dans l'écriture « hiératique » égyptienne, dont on lui a donné le nom, et l'hiéroglyphe devint une ligne horizontale, représentant la tête et la queue, et coupée de barres transversales, simulant le corps du poisson, ; enfin, se simplifiant davantage encore, l'image, tout à fait méconnaissable, s'est transformée en trois clous verticaux croisant un clou horizontal, : c'est ce qu'on appelle l'écriture moderne.

Le clou ou le coin, qui est l'unique élément générateur de l'écriture moderne, n'a pas été l'élément primitif. On dessinait d'abord l'objet. La forme cunéiforme ou cludiforme, comme on l'a aussi appelée (de cloud, clou), est venue de la matière sur laquelle on écrivait : l'argile et la pierre. On a trouvé à Babylone un antique poinçon d'ivoire dont la pointe était taillée en triangle. On a également trouvé, dans les ruines de Ninive, de nombreux échantillons de stylets triangulaires analogues. Chaque coup de ce poinçon sur l'argile produit un trait en forme de clou. De même, le pinceau dont se servent les Chinois pour écrire a donné à leur écriture sa forme caractéristique [1].

L'écriture dont se sont servis les Babyloniens et les Assyriens n'a point été inventée par eux ni par une race sémiti-

[1] « J'ai dit que les idiomes assyrien, susien, arménien et scythique étaient interprétés par la même écriture, originairement hiéroglyphique, dont on peut préciser la forme dans un nombre de cas donnés. La transformation que la représentation figurée subit d'abord présente un phénomène analogue à celui qui a formé l'écriture hiératique des hiéroglyphes d'Égypte et les lettres chinoises actuellement usitées, des images dont elles dérivent. On remplaça l'image par quelques traits qui, sans rendre exactement la forme, en rappelèrent du moins les apparences. Les plus anciens documents de Babylone et de la Chaldée sont produits dans cette écriture *qui n'est pas encore cunéiforme*. Un seul monument véritablement hiéroglyphique, et dont l'examen serait de la plus haute importance, a été trouvé à Suse :

que. Elle l'a été par un peuple qui parlait une langue complètement différente, appartenant à la famille touranienne. Cette langue est appelée par les uns *accadien*, par les autres *sumérien* [1].

La découverte de l'origine des caractères cunéiformes, due au génie perspicace de M. Oppert, a expliqué une grande partie des anomalies de l'écriture assyrienne. Un grand nombre de tablettes de la bibliothèque d'Assurbanipal sont bilingues. L'écriture est la même, mais l'une

mais malheureusement il n'est pas [en 1856] à la portée de l'étude. De ce système hiératique se forma la véritable écriture cunéiforme qui paraît avec le XIXe siècle avant notre ère. La forme du *coin* ou du *clou* ne doit son origine qu'à une circonstance fortuite; deux coups de ciseau la constituent, et il est facile et plus expéditif de graver en pierre dure une écriture de ce genre que d'y sculpter des figures entières. L'écriture hiéroglyphique, ainsi transformée, se simplifia; on oublia peu à peu l'*image*, véritable prototype de la lettre, et on réduisit le nombre de *coins* qui constituaient une lettre, de manière qu'il s'en forma une lettre en apparence toute nouvelle. Donc, de l'image se développe une écriture *hiératique;* de celle-ci, la première écriture *cunéiforme*, que nous nommons *archaïque*. Elle est encore fort compliquée, mais elle se simplifie dans un quatrième genre, qui est le plus employé de tous, et dans lequel est conçue l'immense majorité des monuments assyriens : nous le nommerons *moderne*. Dans son application à l'usage journalier, il a pris une forme spéciale que nous appelons *cursive*, et qui, tout à la fin, a dégénéré dans une espèce d'écriture *démotique* dont on trouve de rares exemples. » J. Oppert, *Rapport adressé à S. E. M. le Ministre de l'Instruction publique et des Cultes*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, septembre 1856, p. 172-173. — A. Layard avait proposé une autre manière d'expliquer l'origine des caractères cunéiformes, *Nineveh and its Remains*, 1849, t. II, p. 180. Il croit qu'on marquait sur la brique les caractères par une sorte d'impression. M. Perrot préfère cette explication, *Histoire de l'art*, t. II, p. 29.

[1] M. Oppert et M. Friedrich Delitzsch l'appellent *sumérien;* M. François Lenormant et autres l'appellent *accadien*. D'après M. F. Hommel, le sumérien et l'accadien seraient deux dialectes d'une même langue touranienne, Accad désignant la Babylonie du Nord, et Sumir la Babylonie du Sud. Voir F. Hommel, *Sumir and Accad*, dans l'*Academy*, 20 mai 1882, p. 362-363. — Si l'on en croyait M. Joseph Halévy, dont l'opinion a été adoptée par Stanislas Guyard (1846-1884 [Voir *Journal asiatique*,

des deux langues est l'assyrien et l'autre l'accadien. Une observation que ne peut tarder de faire le savant qui lit ce double texte, quand il a quelque connaissance de la langue accadienne, c'est que les signes accadiens ont un sens dans cet idiome, tandis qu'ils n'en ont point en assyrien. Ainsi le signe formé par deux traits horizontaux, suivis d'un clou vertical, ⟶|, signifie idéographiquement Dieu, en assyrien, ce qui se lit *Ilu*, et il se prononce *an*, quand il est phonétique. En accadien, il se prononce également *an* et signifie aussi parfois *Dieu*, mais cette signification est toute naturelle, parce que le nom accadien de Dieu est *Anna*.

juillet 1885, p. 18-26]), le sumérien et l'accadien, loin d'être deux dialectes n'existeraient même pas et ne seraient qu'une cryptographie de l'assyrien; mais tous les autres assyriologues regardent comme représentant une véritable langue l'écriture sumérienne ou accadienne, laquelle est expliquée par les mots assyriens ordinaires dans les tablettes de la bibliothèque de Ninive dont nous allons bientôt parler. Voir sur cette controverse, J. Halévy, *Observations critiques sur les prétendus Touraniens de Babylonie*, dans le *Journal asiatique*, juin 1874 (Cf. *ibid.*, mai-juin 1875, la réponse de M. Oppert, *Sumérien ou rien*, p. 442-500, en particulier la note, p. 466); Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée et les idiomes touraniens, étude de philologie et d'histoire, suivie d'un glossaire accadien*, in-8°, Paris, 1885; S. Guyard, *Bulletin critique de la religion assyro-babylonienne, La question suméro-accadienne*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, mars-avril 1882, t. v, p. 253-278; E. Babelon, *La langue sumérienne*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, octobre et novembre 1882, p. 33-57; 171-189; J. Halévy, *Documents religieux de la Syrie et de la Babylonie*, in-8°, Paris, 1882, et la critique de ce livre par E. Babelon, dans le *Bulletin critique*, 15 avril 1883, p. 143-149; J. Halévy, *Aperçu grammatical de l'allographie assyrienne*, dans les *Actes du sixième congrès international des orientalistes tenu en 1883 à Leide*, 2e part., sect. 1, in-8°, Leyde, 1885, p. 535-568; S. Guyard, *Questions suméro-accadiennes*, dans la *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, avril 1884, t. I, p. 96-114; A. J. Delattre, *L'assyriologie depuis onze ans*, dans la *Revue des questions scientifiques*, avril 1891, p. 415-426; F. C. Lehmann, *Šamaššumukin, König von Babylonien* (*Assyrische Bibliothek*, t. VIII), in-4°, Leipzig, 1892, p. 62-173. L'idéographisme est, d'après M. Schröder, la preuve de la fausseté du système de M. Halévy. Voir *Journal officiel*, 15 mai 1884, p. 2565-2566.

Nous surprenons ainsi sur le fait le secret de la formation de l'écriture cunéiforme. Les signes idéographiques sont devenus des signes syllabiques. Moins habiles que les Égyptiens à analyser les sons, les Accadiens n'ont pas su, comme eux, ne garder que la première lettre de l'objet représenté, l'*l* de la lionne, par exemple[1], et ils ont retenu toute la première syllabe, comme l'*an* de *anna*.

Quand les Assyriens entrèrent en relations avec les Accadiens, ils acceptèrent de toutes pièces l'écriture inventée par ces hommes d'une autre race, avec ses valeurs idéographiques et syllabiques, quoique ces dernières n'eussent aucun sens dans leur langage[2].

On peut se rendre compte, par ce que nous venons d'exposer, de l'origine des polyphones, cette complication si étrange de l'écriture assyrienne. L'idéogramme représentant une maison, [signe cunéiforme], se prononçait en accadien *val* ou *mal*[3], parce qu'une maison s'appelait dans cet idiome *val*. Mais comme en sémitique elle s'appelait *bit*, les Babyloniens donnèrent naturellement à ce seul signe et la valeur de *val* qu'ils avaient reçue des Accadiens, et la valeur de *bit*, qu'il avait dans leur propre langue. Le signe, [signe cunéiforme], qui dérivait de l'hiéroglyphe du poisson, [signe], se prononça pour la même raison *ḥan* et *nun*, parce que *han* est le nom du poisson en accadien, et *nun*, son nom en assyrien. C'est grâce à de nouvelles découvertes, comme nous allons le voir, que les assyriologues avaient pu deviner ainsi le secret de la formation de l'écriture assyrienne.

[1] Voir plus haut, p. 125.

[2] J. Oppert, *Rapports à S. E. le Ministre de l'Instruction publique* dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1856, p. 187-191.

[3] Le *v* et l'*m* sont écrits avec les mêmes signes en assyrien et ils ne se distinguent pas dans la prononciation de cette langue, au moins à une certaine époque, de même que l'*l* et l'*r* en égyptien, le *d* et le *t* en allemand.

§ IV. — *Fouilles nouvelles en Assyrie et en Chaldée.*

Le résultat des fouilles de M. Botta n'avait pas tardé à exciter l'émulation de nos voisins. Un Anglais, d'origine française, Austin Henry Layard [1], qui avait déjà visité en touriste, en 1840, les pays baignés par le Tigre et l'Euphrate, entreprit depuis le mois de novembre 1845 jusqu'au printemps de 1847, des travaux considérables d'exploration à Nimroud et à Koyoundjik.

Dans une seconde campagne de 1849 à 1851, il fouilla de nouveau Nimroud, il dégagea d'autres parties des palais de Koyoundjik, il fit aussi à Kalah-Schergat et ailleurs des découvertes importantes, entre autres celle de la longue inscription gravée de Théglathphalasar Ier, dont nous avons parlé plus haut [2], et surtout, à Koyoundjik, celle de la bibliothèque d'Assurbanipal, que nous décrirons plus loin. Les

[1] Sir Austen Henry Layard naquit à Paris le 5 mars 1817, d'une famille protestante d'origine française, établie en Angleterre depuis le règne de Louis XIV. En 1839, il voyagea en Orient. En 1842, il se trouvait à Mossoul. Frappé des découvertes de Botta, il commença lui-même des fouilles à Nimroud, en 1845, et les continua à Massoul avec l'aide de Sir Strafford Canning, ambassadeur d'Angleterre à Constantinople. Le 5 avril 1849, il fut nommé attaché à l'ambassade de Constantinople afin qu'il put continuer plus facilement ses fouilles fécondes à Mossoul. De retour en Angleterre, il occupa depuis 1852 divers postes dans les ministères, fut membre du parlement, ministre, ambassadeur à Constantinople, de 1877 à 1880, etc. Il avait été nommé en 1866 *truste* du Britisch Museum. Depuis 1880, il s'était retiré de la vie publique. Il est mort à Londres le 3 juillet 1894. Nous aurons souvent occasion de citer ses publications dans les pages qui vont suivre.

[2] Voir plus haut, p. 173. Layard a raconté lui-même l'histoire de ses deux voyages d'exploration dans *Nineveh and its Remains,* 3e édit. 2 in-8o, Londres, 1849, et dans *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon,* in-8o, Londres, 1853.

œuvres d'art qu'il rassembla formèrent le fonds de la collection assyrienne du Musée Britannique, la plus riche que possède aujourd'hui l'Europe.

La vue des objets importants que l'heureux inventeur rapporta avec lui à Londres produisit une vive sensation dans toute l'Angleterre. La Bible, si universellement vénérée dans ce pays, était directement intéressée à la continuation des fouilles. On chercha à réunir des fonds pour les poursuivre. Une société fut organisée sous le nom d'*Assyrian Excavation Fund.* Les ressources qu'elle recueillit permirent à plusieurs savants de continuer avec encore plus de succès les explorations qui avaient été déjà si fécondes.

Le plus distingué parmi eux était Henry Rawlinson, désigné naturellement par ses travaux sur l'inscription trilingue de Béhistoun, pour la direction scientifique de l'entreprise et l'intendance générale des fouilles. Le British Museum lui alloua trois mille livres (75,000 francs). Nommé plus tard consul général d'Angleterre à Bagdad, il put rendre encore de plus grands services à l'expédition. Un géologue anglais, déjà connu par ses voyages en Orient, Loftus[1], acheva de déblayer, avec un indigène M. Hormuzd Rassam, en 1853 et 1854, le palais d'Assurbanipal mis à jour par M. Layard. Il recueillit, au milieu de ses travaux, de nouvelles tablettes cunéiformes en grand nombre[2].

[1] William Kennett Loftus, né vers 1821 à Rye, dans le comté de Sussix, mourut en mer en novembre 1858 en revenant de l'Inde. Il fut attaché comme géologue à la commission chargée de délimiter la frontière turco-perse, de 1849 à 1852. En se rendant par terre de Bagdad à Bassorah, il retrouva les ruines de Warka (Érech). Il alla plus tard y faire des fouilles et expédia ses trouvailles au Musée Britannique. En 1853, l'*Assyrian Excavation Fund* le renvoya à Babylone et à Ninive et il en rapporta en 1855 des collections d'objets antiques provenant de Mughéir, de Schérifkhan, de Tell-Sifr, de Senkérék et de Warka. Il a raconté son voyage et ses découvertes dans ses *Travels.*

[2] Kaulen, *Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen,* 1877, p. 44-45.

Cependant la France ne restait pas inactive. En 1851, le gouvernement français chargea Victor Place, notre consul à Mossoul, de reprendre les fouilles de Khorsabad, interrompues depuis huit ans. Place se mit à l'œuvre avec ardeur et, au bout de quatre ans, en 1855, il achevait le déblaiement du palais de Sargon[1]. Par malheur, la plupart des objets destinés au musée du Louvre furent engloutis dans le Tigre, le 23 mai 1855.

A la même époque avait été organisée une autre expédition française, destinée à explorer Babylone. Elle partit de Paris le 1er octobre 1851 et se composait de Fulgence Fresnel[2], ancien consul de France à Bassora, de Félix Thomas[3], architecte, et de M. Jules Oppert, aujourd'hui le seul survivant et professeur d'assyrien au Collège de France[4]. M. Op-

[1] Victor Place (né à Paris en 1822, mort en 1875) a publié ses fouilles dans *Ninive et l'Assyrie* (*avec des essais de restauration*, par F. Thomas), 3 grands in-f°, 2 de texte et 1 de planches, Paris, 1866-1869. Nous reproduisons ici, figure 8, l'essai de restitution du palais de Sargon à Khorsabad, d'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 18 *bis*.

[2] Fulgence Fresnel, né à Mathieu (Calvados), le 15 avril 1795, est mort à Bagdad, le 30 novembre 1855.

[3] Félix Thomas, architecte, peintre et voyageur, né à Nantes le 29 septembre 1815, mort dans cette ville le 15 avril 1875. Voir de Girardot, *Félix Thomas architecte*, in-8°, Nantes, 1875.

[4] M. Jules Oppert, le vétéran de l'assyriologie, un des créateurs de cette science et de la grammaire assyrienne, est né à Hambourg le 9 juillet 1825. Il vint à Paris en 1847, et publia dans la *Revue archéologique* et le *Journal asiatique*, sur les inscriptions de Persépolis, divers articles qu'il a recueillis dans *Les inscriptions des Achéménides*, in-8°, Paris, 1852. Ses publications sont très nombreuses et nous aurons fréquemment l'occasion d'en parler. En 1874, il fut nommé professeur de philologie et d'archéologie assyriennes au Collège de France et il en occupe toujours la chaire. Après avoir suivi son cours pendant plusieurs années, l'auteur de ces lignes lui doit ici l'expression de toute sa reconnaissance. Un des ouvriers de la première heure, dans ce vaste champ des études assyriennes et aujourd'hui le dernier qui reste debout, de tous ces hommes illustres qui ont créé l'assyriologie, M. Oppert a rendu à l'assyriologie, à l'histoire et à la linguistique les services les plus éminents.

8. — Essai de restitution du palais de Khorsabad.

pert a raconté le voyage et l'histoire des fouilles dans son *Expédition scientifique en Mésopotamie*. Elles ne devaient pas être aussi fécondes en résultats que les fouilles de Ninive, parce que les ruines de la capitale de Nabuchodonosor avaient été fréquemment bouleversées et avaient ainsi perdu depuis longtemps leurs trésors.

Le fruit principal et de beaucoup le plus important des diverses explorations que nous venons d'énumérer, c'était la découverte de tablettes ou livres d'argile, trouvées d'abord pour la majeure partie par Layard et ensuite, plus tard, par Loftus et M. Rassam, à Ninive. En les étudiant avec soin, à l'aide des progrès déjà accomplis dans la lecture de l'assyrien, les savants qui s'étaient voués à cette étude virent bientôt, non sans admiration, quel trésor la Providence venait de mettre entre leurs mains; il leur fournissait les moyens nécessaires pour soulever les voiles qui cachaient encore à leurs yeux les derniers secrets des écritures cunéiformes : des syllabaires, des grammaires, des dictionnaires, en un mot, une bibliothèque entière[1], renfermant, entre autres, les livres dont se servaient les Assyriens eux-mêmes pour apprendre à lire leurs caractères et à en expliquer les difficultés. Sans ce secours inespéré, on n'aurait jamais réussi à comprendre ni même à lire entièrement ces signes si nombreux où, comme nous l'avons vu, toutes les obscurités semblent avoir été accumulées à plaisir.

Voici ce que sont ces livres et ce qu'étaient ces bibliothèques.

[1] « Eine Bibliothek aus dem 9. Jahrhunderte v. Chr., und zwar Alles im Original, » s'écrie avec admiration M. Scholz, *Die Keilschrift-Urkunde*, p. 25. — Voir J. Ménant, *La Bibliothèque du palais de Ninive*, in-18, Paris, 1880.

§ V. — *Les bibliothèques assyriennes.*

La Chaldée et l'Assyrie possédaient des bibliothèques nombreuses et bien fournies : il y en avait à Senkeréh, Babylone, Borsippa, Cutha, Accad, Ur, Érech, Larsa, Nippur, Assur, (*Kalah-Schergat*), Kalach (Nimroud), Ninive. Les livres cunéiformes, que connaissent aujourd'hui les assyriologues, proviennent la plupart, comme nous l'avons dit, de Koyoundjik, l'ancienne cité royale de Ninive, où ils ont été trouvés dans le palais de Sennachérib (palais du Sud-Ouest), et surtout dans le palais d'Assurbanipal, le Sardanapale des Grecs (palais du Nord). Outre ceux qui ont été recueillis en 1850 par Layard[1], et en 1853-1854 par Loftus, de nouvelles tablettes ont été découvertes en 1873, 1874 et 1875, dans trois voyages successifs, par George Smith[2]. Depuis lors, le nombre s'en est accru presque tous les ans. Ces documents forment aujourd'hui une des principales richesses du Musée Britannique de Londres[3]. On en trouve

[1] Layard a raconté cette découverte dans ses *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*, Londres, 1853, ch. XVI, p. 344 et suiv.

[2] George Smith est mort en cours d'exploration, dans son troisième voyage, à Alep, le 19 août 1876. Il n'était âgé que de 36 ans. C'était un simple ouvrier graveur pour billets de banque. Un don inné et une vocation irrésistible l'attirèrent vers l'assyriologie qu'il commença à étudier en 1857. Il fut attaché au British Museum en 1867 (W. L. R. Oates, *Dictionary of general Biography*, 4e édit., Londres, 1885, p. 1221). G. Smith a raconté ses deux premiers voyages dans les *Assyrian Discoveries, an Account of Explorations and Discoveries on the site of Nineveh during 1873 and 1874*, in-8°, Londres, 1875.

[3] Les *Trustees* du British Museum ont publié avec soin les principaux textes cunéiformes, pour les mettre à la disposition des savants. Ils ont essayé de les faire reproduire d'abord par la photographie, mais, ce procédé n'ayant pas donné des résultats satisfaisants, les textes sont maintenant gravés. *Cuneiform Inscriptions of the western Asia*, 5 in-f°,

aussi maintenant à Paris, à Berlin, à Constantinople, au Caire, aux États-Unis, etc.

Les livres cunéiformes, dont nous aurons souvent occasion de parler dans cet ouvrage, se composent de *coctiles laterculi*, comme les appelle Pline[1], c'est-à-dire de bri-

Londres, 1861, 1866, 1870, 1875 et 1884. Les deux premiers ont été publiés et mis en ordre par sir H. Rawlinson, assisté d'Edwin Norris (né à Taunton le 24 octobre 1795, mort à Londres le 10 décembre 1872). Pour le troisième et le quatrième, H. Rawlinson a éte aidé par George Smith. Le cinquième a paru en deux parties, en 1880 et 1884, par les soins de sir H. Rawlinson, aidé par M. Pinches. — Layard avait publié, dès 1851, des textes importants dans ses *Inscriptions in the cuneiform character, from Assyrian monuments*, Londres, in-fol. Auparavant, le consul français qui a eu la gloire de découvrir Ninive, Botta, avait publié, à Paris, 1849, comme nous l'avons dit plus haut, p. 156, le *Monument de Ninive*, dont le troisième volume est particulièrement consacré aux inscriptions. Fr. Lenormant (1837-1883) a publié un *Choix des textes cunéiformes lithographiés*, in-4°, Paris, 1873; M. Friedrich Delitzsch, des *Assyriche Lesestücke*, également lithographiés, in-4°, Leipzig, 1877, 2e édition, 1878; 3e édit., 1885. On doit à M. Oppert la publication d'un grand nombre de textes, avec la traduction, dans son *Expédition en Mésopotamie*, 2 vol. in-4°, Paris, 1862; les *Inscriptions de Dour Sarkayan*, in-f°, 1870, etc.; à MM. Oppert et Ménant, les *Fastes de Sargon*, in-f°, Paris, 1863, etc. M. J. Ménant a publié la traduction de toutes les inscriptions historiques connues, dans ses *Annales des rois d'Assyrie*, in-8°, Paris, 1874; et dans *Babylone et la Chaldée*, in-8°, Paris, 1875. M. Frd. Delitzsch et P. Haupt publient actuellement à Leipzig une *Assyriologische Bibliothek*, où l'on remarque, entre autres, t. I, P. Haupt, *Akkadische und sumerische Keilschrifttexte nach der Originalen*, 4 livraisons in-4°, 1881-1882; J. N. Strassmaier, S. J., *Alphabetisches Verzeichnis der assyrischen und akkadischen Wörter im zweiten Bande der Cuneiform Inscriptions of western Asia* (t. IV, de l'*Assyriologische Bibliothek*, in-4°, Leipzig, 1886). Le P. Strassmaier a aussi publié *Wörterverzeichniss zu den babylonischen Inschriften im Museum zu Liverpool*, in-4°, Leipzig, 1886, etc. Nous aurons occasion de citer encore d'autres publications dans le cours de cet ouvrage.

[1] « Epigenes apud Babylonios DCCXX annorum observationes siderum coctilibus laterculis inscriptas docet ». *Hist. nat*, VII, 56, éd. Teubner, t. II, p. 49.

ques ou tablettes, plates et carrées, en terre cuite, portant sur leur deux faces une page d'écriture cunéiforme cursive,



9. — Inscription assyrienne.

très fine et très serrée, tracée sur l'argile encore fraîche, avant sa cuisson.

Les Assyriens ne se servaient ni d'encre ni de pinceau ; ils n'avaient sous la main ni papyrus, comme les Égyptiens, ni peaux préparées, comme les habitants de Pergame, les Grecs ou les Romains, mais ils avaient de l'argile en abondance et ils en faisaient, pour ainsi dire leur papier. Ils l'utilisaient sous toutes les formes, cylindres, barillets (Figure 9), tablettes. Cette matière si grossière a merveilleusement servi ceux qui l'ont employée : elle résiste à l'eau et au feu, et quoiqu'elle n'ait pu échapper à tous les ravages du temps, elle nous a fidèlement transmis les pensées qu'elle a reçues depuis de longs siècles.

Comme les Assyriens employaient la brique crue ou l'argile tassée pour leurs constructions, ils faisaient des murs très massifs, de deux à six mètres d'épaisseur, afin de suppléer ainsi au peu de solidité des matériaux employés. Les revêtements seuls du mur étaient en briques cuites. Dans les palais, les salles, longues de trente mètres et larges de huit mètres environ, étaient couvertes de bas-reliefs et d'inscriptions gravées sur des plaques d'albâtre ; elles recevaient le jour seulement par en haut. Les chambres n'avaient point de fenêtres, elles étaient éclairées par les portes et par les trous pratiqués dans les plafonds ; leurs dimensions étaient petites. Quand de tels édifices étaient ruinés par le temps ou par les passions, ils ne devenaient qu'un monceau de terre. Si les voûtes qui soutenaient les toits en terrasse s'écroulaient, elles tombaient dans l'intérieur des appartements ; les pluies d'hiver détrempaient l'argile qui formait les murailles ; les chaleurs de l'été les réduisaient en poussière et toutes ces briques, agglomérées en une masse compacte, enveloppaient comme d'une gangue protectrice les bas-reliefs, les inscriptions et les tablettes en terre cuite qui composaient la bibliothèque. C'est ainsi que les livres assyriens sont venus jusqu'à nous. Voici comment ils étaient faits.

Les scribes dessinaient leurs caractères en creux sur la

terre molle, à l'aide des stylets triangulaires dont nous avons déjà parlé[1]. Le coup de stylet dans l'argile produisait naturellement un trait ressemblant à un *clou* ou à un *coin*[2], et c'est ainsi comme nous l'avons déjà remarqué[3], que le clou ou coin est devenu l'élément générateur de toutes les figures syllabiques. De là le nom d'écriture *cunéiforme* donné à l'écriture assyrienne. On faisait cuire les tablettes, après les avoir écrites, pour les rendre solides et durables. Chaque brique était numérotée et formait le feuillet d'un livre, dont l'ensemble était constitué par la réunion d'une série de briques pareilles. Pour avoir un point de repère, outre le numéro d'ordre placé en haut, on écrivait en bas de chaque feuillet les premiers mots du feuillet suivant; nos anciens imprimeurs avaient un usage semblable. Les briques, et par conséquent les livres, étaient de formats divers et d'inégale étendue. Quelques livres se composaient de plus de cent tablettes[4].

La bibliothèque royale de Ninive, à en juger approximativement par les fragments découverts, devait posséder environ dix mille tablettes cunéiformes[5], c'est-à-dire, le trésor à peu près complet de la littérature de cette époque. Ses débris forment une masse de plus de cent mètres cubes. Elle était placée dans la partie supérieure du palais, et divisée ou classée par ordre de matières : théologie; astronomie

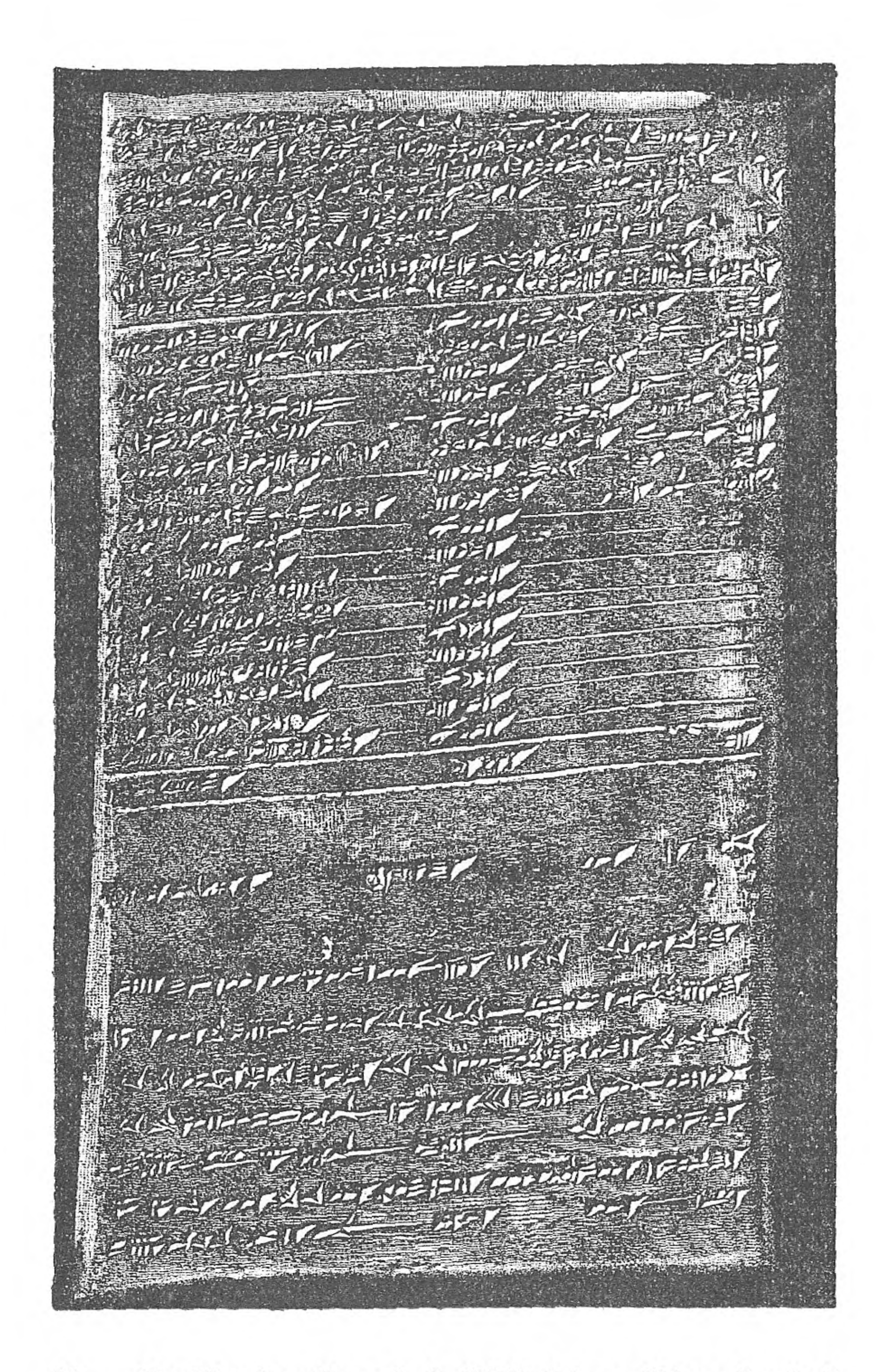
[1] Voir plus haut, p. 174. — Quant aux briques, elles portaient toutes la même inscription, et on a « trouvé les planches gravées qui ont servi à (y) *imprimer* » le protocole des rois de Babylone qui les employaient dans la construction de leurs palais. J. Ménant, *La Bibliothèque du palais de Ninive*, p. 29.

[2] Un coin à fendre le bois, en latin *cuneus*.

[3] Voir plus haut, p. 174.

[4] Voir Figure 10, d'après une photographie, un feuillet d'une tablette bilingue de la bibliothèque d'Assurbanipal, contenant un hymne aux dieux.

[5] Sayce, *Smith's Chaldæan Account of Genesis*, in-8°, Londres, 1880, p. 15.



10. — Feuillet d'un livre de la Bibliothèque d'Assurbanipal.
(Grandeur de l'original.)

ou astrologie; histoire politique; histoire naturelle; grammaire et lexicographie; géographie ou listes rudimentaires de pays, villes, rivières, montagnes et peuples. Ces divers traités rempliraient, dans la forme ordinaire de nos livres d'aujourd'hui, plus de cinq cents volumes de cinq cents pages in-quarto[1]. Des bibliothécaires en dressaient des catalogues et veillaient à sa conservation. Le conservateur s'appelait *nis duppisati*, « l'homme des tablettes écrites. »

On a retrouvé, outre les catalogues, des briques ovales, portant des indications qui jouaient sans doute un rôle analogue à celui des titres placés sur le dos de nos livres. Nous sommes, en tout cas, certains que chaque série de tablettes avait un titre général, qui n'était autre que les premiers mots du premier feuillet. Les habitants de la Chaldée et de l'Assyrie désignaient donc leurs livres comme l'ont fait les Juifs pour les cinq parties du Pentateuque, *Bereschith* pour la Genèse, *Ellé schemoth* pour l'Exode, etc.; comme nous le faisons nous-mêmes pour les Bulles pontificales, *Unam sanctam*, *Unigenitus*, ainsi nommées des mots par lesquels elles commencent.

Malheureusement pour les assyriologues, la bibliothèque d'Assurbanipal n'a pas été retrouvée intacte. La plupart des tablettes d'argile qui la composaient sont mutilées. Lors de la ruine de Ninive et de l'incendie du palais, elles éclatèrent en pièces sous l'action d'un feu violent et furent brisées sous les amas de décombres. Depuis ce temps, l'intempérie des saisons, le suintement des pluies, la rapacité des Arabes, qui ont plus d'une fois bouleversé ces débris pour y chercher de l'or ou des matériaux de construction, tout a contribué à augmenter l'œuvre de destruction commencée par la guerre et par l'incendie; le précieux trésor n'est arrivé entre nos mains qu'incomplet, des feuillets importants ont

[1] J. Ménant, *La Bibliothèque du palais de Ninive*, p. 30.

été dispersés à tous les coins de l'Europe, dans des collections d'amateurs, et la partie principale, qui a été envoyée au Musée Britannique, y est parvenue dans un désordre inextricable, les briques, brisées, ayant été entassées pêle-mêle dans les caisses qui servaient à les transporter. En 1872, M. Birch estimait à plus de vingt mille le nombre des fragments recueillis et rassemblés à Londres. Ce nombre a été depuis considérablement augmenté[1]. Georgt Smith avait commencé à mettre un peu d'ordre dans ce chaos et son successeur, M. Chad Boscawen, continue activement son œuvre. On réussira peu à peu à reconstituer les volumes d'Assurbanipal, mais on est loin encore de l'achèvement de ce grand travail. G. Smith, avant d'entreprendre son troisième voyage, assurait qu'il existe encore au moins vingt mille fragments de tablettes ensevelies dans les ruines des palais de Koyoundjik. Ce n'est que lorsqu'on les aura retrouvés qu'il sera possible de rétablir la plus grande partie de la bibliothèque chaldéo-assyrienne.

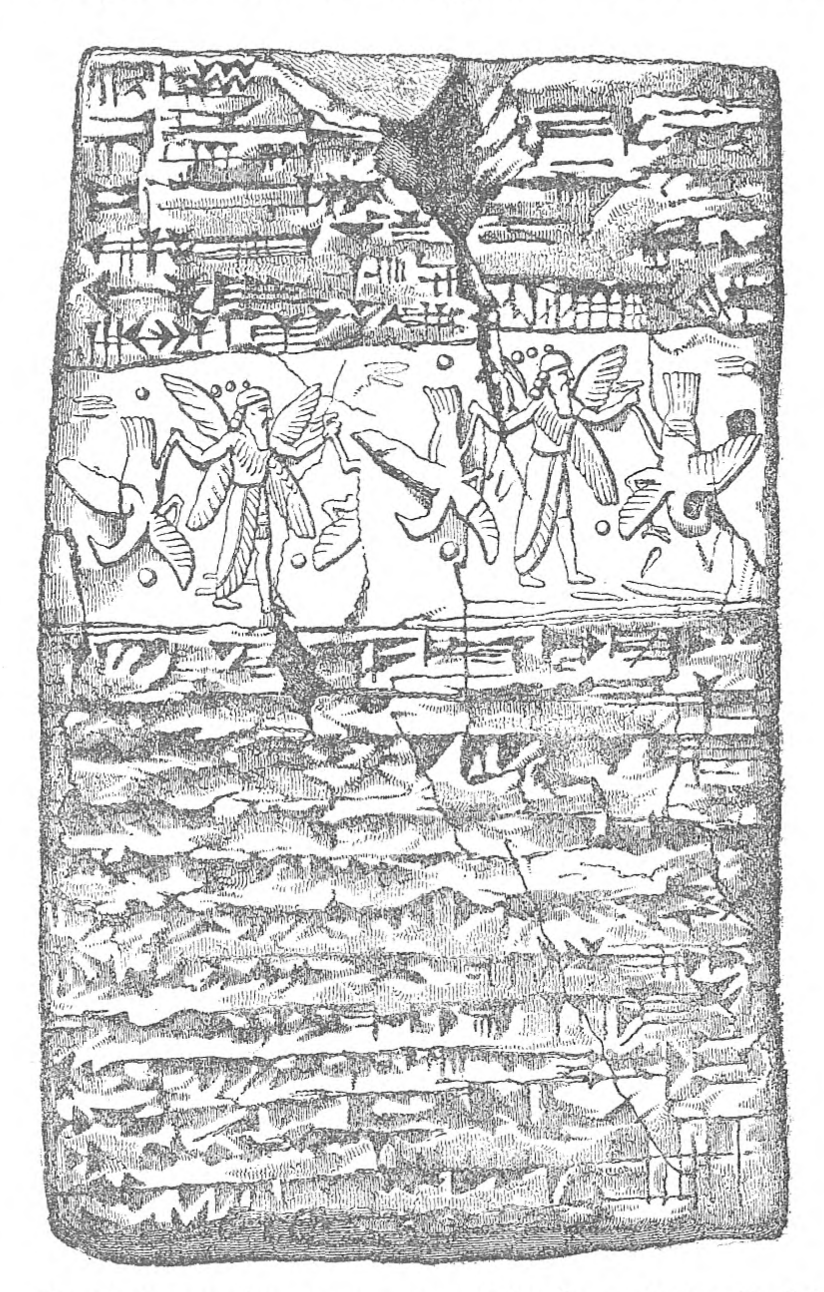
[1] S. Birch, *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. I. janvier 1872, p. 5; Sayce, *Smith's Chaldæan Account of Genesis*, p. 2.

§ VI. *Dernières découvertes.*

En attendant, on a fait de nouvelles découvertes et chaque année apporte en Europe son contingent de nouveaux documents. George Smith, peu avant sa mort, acheta à un marchand de Bagdad pour le Bristish Museum environ deux mille cinq cents contrats d'intérêt privé[1], renfermés dans de grands vases de terre, trouvés en 1876 par les Arabes dans un des *tells* qui avoisinent Hillah, sur l'emplacement de l'ancienne Babylone. Ces contrats, qui embrassent une période d'environ deux cents ans, sont précieux pour fixer

[1] On a trouvé de bonne heure et un peu partout des contrats de ce genre. Les contractants y apposaient leur sceau, de forme cylindrique, en le roulant sur l'argile. Voir, Figure 11, un contrat trouvé à Koyoundjık et publié par Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 609. On voit sur ce contrat l'empreinte répétée d'un de ces cylindres. En voici la traduction : « Cachet de...; — cachet de...; — cachet de... Zikar..., fils de Bel-Naïd, — cachet de Summa-Sezib, fils de..., en tout quatre personnes, qui ont stipulé en invoquant le dieu Ninip, qui est adoré dans la ville de Kalha-Selou. — (Il s'agit de) un mur construit par la femme Ramté. Et ces hommes ont confié à Nabonid, le soin de le réparer sur la limite de leurs propriétés. Ils l'ont consacré au dieu Ninip comme un don perpétuel. — Qui que tu sois, toi qui dans la suite ne négligeras pas cet ouvrage, Ninip exaucera tes prières. Mais celui qui le démolira, Ninip lui rendra le mal pour ses prières et l'exterminera. — Témoins : Idin-Nabou, prêtre de Ninip; — Nabou-zir-ousour, prêtre de Nabou; — Marduk-... zir..., prêtre de Nabou; — Mousizib-Nabou, docteur de Nabou-asir, maître du palais; — ..., maître du palais; — ... Bel, administrateur du palais du fils du roi; — Litni, docteur; — Samidou, docteur; — Zikar..., prêtre d'Istar, — ..., prêtre de Bin; — ...; — ...; — ... de Ninip; — Di... de Ninip; — En tout 5 (serviteurs) du temple du dieu... — Naï, gardien du temple de Nabou; — Ourdou, ... du temple de Nabou; — Istar-soum-idin; — Salmoudamik, docteur, dépositaire du contrat. — Au mois d'Elul (août), le 18e jour, pendant l'année de Gistirri, grand-prêtre. » J. Menant, *Manuel de langue assyrienne*, in-8o, Paris, 1880, p. 360.

la chronologie des rois de Babylone et nous révèlent un



11. — Contrat assyrien, avec empreinte du cachet cylindrique.

certain nombre de détails intéressants sur le commerce et la vie privée des habitants des bords de l'Euphrate[1].

[1] Nous reparlerons de ces contrats au t. IV, 4e partie, l. II, ch. IX. Ils sont connus sous le nom d'Égibi, qui était le chef de la famille dont les transactions nous ont été conservées par ces tablettes.

Au commencement d'avril 1882, le Musée Britannique s'est encore enrichi de cinq mille tablettes environ. Elles ont été trouvées par M. Hormuzd Rassam à Abou-Habba, l'antique Sippara, la Sépharvaïm de la Bible. Elles contiennent principalement des contrats[1].

Pendant l'année 1881, la France a acquis enfin, elle aussi, des tablettes cunéiformes, trésor qui lui avait manqué jusqu'à présent. C'est au zèle infatigable d'un de nos consuls, M. de Sarzec, en résidence à Bassorah, qu'elle en est redevable[2]. A quatre journées de marche de Bassorah, à quinze heures au nord de Moughéir, à douze heures à l'est de Warka, se trouvent, en plein désert, sur la rive gauche du Chat-el-Haï, à une heure et quart de marche vers l'est, des ruines considérables qui forment plusieurs monticules de briques agglomérées et couvrent un espace de six à sept kilomètres. Les indigènes les appellent Tell-Loh. M. de Sarzec les a fouillées une première fois pendant deux ans avec une patience et une énergie qui ont reçu leur juste récompense. Il y a découvert les débris d'un grand temple, dans lequel se trouvaient des statues en diorite d'une très haute antiquité, qui ornent aujourd'hui le musée du Louvre. Dans un autre monticule, il a recueilli deux grands cylindres de terre cuite de 0,60 centimètres de hauteur sur 0,31 de diamètre, complètement recouverts d'inscriptions, des ta-

1 *Weekly Times*, 7 avril 1882.

2 *Journal officiel*, 7 décembre 1881, p. 6751-6762. M. G. Perrot a raconté l'histoire des fouilles de M. de Sarzec, dans la *Revue des deux mondes*, *Les fouilles de Chaldée*, 1er octobre 1882, et M. Heuzey a caractérisé l'art chaldéen primitif, tel qu'il nous est connu par les statues du roi Goudéa et les autres monuments de Tell-Loh, dans la *Revue archéologique*, novembre 1881, p. 263-271, et novembre 1882, p. 271-279. *Les découvertes en Chaldée*, par M. E. de Sarzec, publiées par L. Heuzey, in-f°, Paris, 1884-1893, comprennent actuellement cinq fascicules. Restent à paraître deux fascicules.

blettes d'argile, ou contrats, etc.[1]. Dans ces derniers temps, il a recommencé ses fouilles et il a fait, en 1894, une des plus riches trouvailles de notre siècle, celle de la collection des archives des anciens rois de Tell-Loh, qui ne comprennent pas moins d'une trentaine de mille tablettes cunéiformes et qu'on dit remonter à trois ou quatre mille ans avant notre ère.

« C'est un véritable dépôt d'archives et d'actes authentiques, analogues aux dépôts qui ont été trouvés sur les emplacements de Ninive, de Sippara, de Niffer. Celui-ci présente l'intérêt particulier d'appartenir à la très antique cité sumérienne de Sirpourla ou Lagash, qui ne nous est connue que par les monuments, mais qui n'en a pas moins été un centre de civilisation primitive, où l'écriture et les arts avaient commencé de fleurir dès le quarantième siècle avant notre ère. — Les tablettes de Tello étaient enfouies sous un monticule, situé à 200 mètres de celui où M. de Sarzec avait exhumé antérieurement les constructions des plus anciens rois du pays. Les plaquettes de terre cuite, régulièrement superposées sur cinq ou six rangs, remplissaient des galeries étroites, se coupant à angle droit, construites en briques creuses et garnies des deux côtés de banquettes, sur lesquelles s'étendaient d'autres couches de semblables documents. Les galeries formaient deux groupes distincts, mais

[1] Mentionnons ici, quoiqu'elles n'aient pas été faites en Chaldée ou en Assyrie, mais en Susiane, les fouilles importantes de M. et Mme Dieulafoy. Après un premier voyage en Perse et en Susiane, raconté de la manière la plus intéressante par Mme Dieulafoy dans *La Perse, la Chaldée et la Susiane,* in-4°, Paris, 1887, les deux intrepides voyageurs ont exécuté en 1884-1885 une campagne de fouilles qui a été très fructueuse et est propre à jeter beaucoup de jour sur les récits du livre d'Esther. Voir M. Dieulafoy, *Fouilles de Suse, campagne 1884-1885*, in-8°, Paris, 1885, tirage à part de la *Revue archéologique,* et la relation du voyage publiée par Mme J. Dieulafoy d'abord dans le *Tour du monde,* 1886-1887, et depuis en volume, *A Suse, journal des fouilles, 1884-1886*, in-4°, Paris, 1888.

voisins l'un de l'autre. On ne peut mieux les comparer qu'aux *favissæ* ou *rayons* où les anciens déposaient le trop plein des offrandes provenant de leurs sanctuaires.

» Sur le nombre des tablettes ainsi recueillies et qui ont été remises... au délégué du musée de Constantinople,... M. de Sarzec en compte environ cinq mille d'une conservation parfaite. Cinq mille autres ne sont que légèrement écornées ou endommagées. Puis vient la masse des tablettes fragmentées avec lesquelles on pourra encore reconstituer certainement un grand nombre de pièces. On y distingue des actes en double exemplaire, c'est-à-dire contenus dans des coques d'argile, qui portent un duplicata du même texte, avec les cachets des témoins ou des scribes. D'autres sont des comptes, des listes d'offrandes, des inventaires... Un certain nombre de tablettes sont de dimensions peu communes et mesurent jusqu'à 0 m. 30 et 0 m. 40 de côté. De nombreux documents de formes diverses, cônes tronqués, sceaux circulaires, étaient mêlés aux tablettes proprement dites. Enfin des statuettes, des cylindres ou barillets, des godets sacrés se trouvaient conservés dans les mêmes galeries souterraines... Quant aux tablettes de terre cuite..., la plupart présentent sous le rapport épigraphique deux types différents : l'un qui rappelle de très près les inscriptions d'Our-Baou et de Goudéa..., l'autre qui se rapproche davantage de l'écriture proprement babylonienne. Bien que ces documents se rapportent plutôt à la vie civile et religieuse, beaucoup d'entre eux prennent une valeur historique et chronologique par les noms des princes qui s'y rencontrent[1]. »

Nous ne devons pas négliger de mentionner une autre trouvaille importante qui remonte à 1887. Vers la fin de

[1] Heuzey, *Mission de Chaldée, Rapport,* dans l'*Académie des inscriptions, Comptes-rendus,* t. XXII, septembre-octobre 1894, p. 359-361.

l'été de cette année, le bruit commença à se répandre en Europe que des fellahs égyptiens offraient en vente des tablettes cunéiformes trouvées dans les ruines de Tell el-Amarna, dans la Haute-Égypte. Quelques-unes furent achetées par des particuliers; la plus grande partie par le musée de Berlin, les mieux conservées par celui de Londres; le reste est au musée de Ghizéh, près du Caire. C'est une collection d'archives, du temps d'Aménophis III et d'Aménophis IV, pharaons de la XVIIIe dynastie, vers le XVe siècle avant Jésus-Christ. Elles paraissent avoir été transportées de Thèbes dans la ville que fonda Aménophis IV sur le site actuel de Tell el-Amarna. La plupart sont des lettres adressées à Aménophis III et Aménophis IV par des rois étrangers et indépendants, comme Burnaburiyas, roi de Babylone, Assourouballit, roi d'Assyrie, et divers princes ou gouverneurs de Syrie et de Phénicie. Plusieurs lettres sont écrites de Palestine, en particulier de Jérusalem[1], et nous fournissent des renseignements fort inattendus sur l'état de la terre de Chanaan[2] peu d'années avant l'exode des Hébreux. L'écriture est généralement le babylonien cursif; la langue est l'idiome babylonien ordinaire; d'où il résulte que non seulement les Sémites du Nord, mais aussi les peuples qui habitaient dans le voisinage du Taurus et de l'Amanus se servaient de l'écriture cunéiforme et du babylonien comme langue diplomatique; les pharaons eux-mêmes en faisaient usage pour envoyer leurs ordres à leurs vassaux syriens ou à leurs alliés de l'Asie antérieure et des bords de l'Euphrate et l'emploi en était commun et fort répandu[3].

[1] Voir *Journal asiatique*, novembre-décembre 1891, p. 517-531; mai-juin 1892, p. 554.

[2] Le P. Scheil a cru trouver le nom des Juifs dans une lettre de Tell el-Amarna, *Journal asiatique*, mars-avril 1891, p. 347-349; le P. A.-J. Delattre n'accepte pas sa traduction, *ibid.*, septembre-octobre 1892, p. 286-291.

[3] La correspondance de Tell el-Amarna a déjà donné lieu à de nom-

Dans les lettres cunéiformes retrouvées en Égypte, Arad-Hiba, de Jérusalem, parle au roi d'Égypte, de Zimrida de Lachis, dans la Palestine méridionale [1], et une missive de ce dernier personnage au Pharaon avait été retrouvée [2], à Tell el-Armana. Le 16 mai 1892, on a découvert à Lachis même, le Tell el-Hésy actuel, une autre lettre cunéiforme qui parle du même Zimrida [3]. Cette découverte, la première de ce genre qu'on puisse enregistrer dans l'antique terre de Chanaan, est, il faut l'espérer, le prélude et l'annonce d'autres trouvailles qui se feront en Palestine, quand on explorera systématiquement les ruines de ses anciennes cités.

Les Allemands et les Américains ont entrepris aussi des fouilles en Chaldée pendant ces dernières années. M. L. Simon de Berlin, ayant offert les fonds nécessaires pour une expédition scientifique, MM. Moritz et Koldewey ont travaillé, depuis le mois de septembre 1886 jusqu'au mois de mai 1887, dans les parties marécageuses de la Basse-Chaldée, à Sourgoul et à El-Hibba; ils ont constaté que ces deux

breuses publications : H. Winckler et Abel, Der *Thontafelfund von el-Amarna*, 3 fascicules, in-f°, Berlin, 1889-1890; M. Halévy a publié toutes les lettres trouvées à Tell el-Amarna, transcription et traduction, dans le *Journal asiatique*, septembre-octobre 1890, p. 298-334; novembre-décembre 1890, p. 402-462; janvier-février 1891, p. 87-133; mars-avril 1891, p. 202-273; mai-juin 1891, p. 496-531; juillet-août 1891, p. 134-185; novembre-décembre 1891, p. 510-536; mars-avril 1892, p. 270-333; mai-juin 1892, p. 499-555; septembre-octobre 1892, p. 233-278; A.-J. Delattre, *La trouvaille de Tell el-Amarna*, in-8°, Bruxelles, 1889; traductions dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. XIII, p. 127-132; 215-234; 317-327; 539-561; V. Scheil, *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. XIII, p. 73-75; etc.

1 *Journal asiatique*, novembre-décembre 1891, lettre 104, ligne 43, p. 525.

2 *Journal asiatique*, mars-avril 1892, lettre 123, p. 286.

3 *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, janvier, 1893. Sur les fouilles de Lachis, voir F.-J. Bliss, *A Mound of many cities or Tell el-Hesy excavated*, Londres, 1894.

ruines recouvraient d'anciennes nécropoles, mais n'y ont point découvert de documents importants.

Vers le même temps se constituait en Amérique un *Babylonian Exploration Fund*, sous les auspices de l'Université de Philadelphie, la capitale de l'état de Pensylvanie. Une mission de plusieurs savants sous la direction du Dr Peters se rendit pendant l'été de 1888, à Niffer ou Nouffar, l'ancienne Nippour, en partie déjà explorée autrefois par Loftus. La commission ne put commencer ses fouilles qu'en février 1889 et elle dut les interrompre au mois de mai, mais elle n'employa pas moins de quatre cents ouvriers pendant cet intervalle. Elle laissa de côté la nécropole, où Loftus avait fait ses fouilles, et elle s'occupa des ruines du temple de Bel et de celles de l'ancienne ville. Le fruit principal de ses recherches fut une collection d'environ huit mille tablettes cunéiformes dont les plus anciennes remontent vers l'an 1600, avant notre ère et dont les plus récentes datent de l'époque d'Artaxerxès Longuemain (465-425 avant Jésus-Christ[1]). Elle a continué ses travaux, en 1893, 1894, 1895, sous la direction de M. Haynes, mais les résultats en sont encore inédits.

Un Dominicain français, le P. V. Scheil, a fait aussi en 1894, des fouilles à Abou-Habba (l'antique Sippara) et dans quelques autres localités pour le compte du gouvernement ottoman. Elles ont mis au jour divers objets d'art : stèle du *nagir* de Théglathphalasar III[2], diadèmes d'or, cylindres,

[1] *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A : Cuneiform Texts, edited by* H. V. Hilprecht. *Volume* I. Part. I. Plates, 1-50. *Reprint from the Transactions of the American Philosophical Society. N. S., vol.* XVIII, n. 1. In-4°, Philadelphie, 1893, p. 5-6, 45.

[2] Le P. Scheil a publié le texte et la traduction de l'inscription gravée sur la stèle : *Stèle de Bêl-Harrân-Bel-Utsur*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne,* XVI, p. 176-182.

vases, ainsi que des inscriptions et de nombreuses tablettes lexicographiques et juridiques [1].

Grâce à tant de découvertes, malgré les lacunes considérables qu'il reste encore à combler, bien des secrets nous sont déjà révélés. Mais nous avons plus encore que les livres des bibliothèques assyriennes et que les contrats ; nous possédons un grand nombre de monuments figurés et de monuments épigraphiques provenant des rois de Ninive, qui ont notablement agrandi nos connaissances. Ce sont même ces derniers monuments, couverts d'inscriptions historiques, qui, avant les tablettes d'argile, nous ont fait connaître l'Assyrie. Les monarques assyriens gravaient le récit de leurs exploits sur des stèles, sur des prismes ou des cylindres enfouis dans les fondations des palais et des temples, derrière les bas-reliefs qui en ornaient les portiques et sur les marbres qui en décoraient les grandes salles [2]. Les assyriologues y ont lu avec admiration des noms des rois d'Israël et de Juda, et le récit d'événements rapportés par la Bible.

L'histoire des rois assyriens dont la Bible nous a conservé les noms : Phul ou Théglathphalasar, Salmanasar, Sargon, Sennachérib, Assaraddon, est contenue dans les textes cunéiformes, avec le récit de leurs campagnes contre Israël. Le nom de Nabuchodonosor, le vainqueur de Jérusalem, a été également retrouvé dans les ruines de Babylone. Les inscriptions assyriennes sont ainsi devenues une des sources de l'histoire du peuple hébreu.

Quant aux découvertes faites en Égypte, elles n'ont pas un rapport aussi direct avec l'histoire sacrée; les égyptologues n'ont pas rencontré, à l'exception des mots : « roi

[1] *Chronique de l'Orient,* dans *l'Année dominicaine,* janvier, 1895, p. 32; *Recueil de travaux,* XVI, p. 184; XVII, p. 32.

[2] J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* 1874, p. 1.

de Juda [1] », la mention des chefs des Hébreux, non plus que leurs annales, dans ces longues inscriptions hiéroglyphiques qui se déroulent sur les murailles des temples de Thèbes, ou dans ces nombreux papyrus qui nous initient, en détail, à la vie et aux mœurs des sujets des pharaons; mais néanmoins, que de renseignements précieux les documents égyptiens ne nous ont-ils pas déjà fournis, comme les documents assyriens, pour mieux comprendre nos Saints Livres et répondre aux objections des ennemis de la religion révélée.

C'est ainsi que Dieu a fait revivre Égyptiens et Chaldéens à son heure. Il a rajeuni l'exégèse et l'apologétique chrétiennes, au moment où le rationalisme invente de nouvelles armes pour saper son œuvre divine. « C'est un fait bien digne de remarque, dit le Dr Bickell, que les deux grandes découvertes historiques de notre époque, se donnent en quelque sorte la main pour défendre également l'origine mosaïque du Pentateuque. Pendant que l'égyptologie nous fait connaître jusqu'aux moindres détails de l'état de l'Égypte et constate ainsi l'authenticité de ce livre en obligeant d'admettre un auteur qui, comme Moïse, ait vécu dans la vallée du Nil, l'assyriologie démontre la fausseté de l'hypothèse de sources originales diverses et prouve l'unité de cet écrit fondamental de la révélation divine [2]. »

Qui n'admirerait comment, lorsque la critique allemande s'est levée et a prétendu ne plus voir que des mythes dans l'Histoire Sainte, la Providence a appelé les morts hors de leurs tombeaux, et leur a fait rendre témoignage à la véracité des écrivains sacrés? « On considérait naguère, dit le Dr

[1] Voir t. IV, partie III, livre II, ch. I. Voir *ibid.*, les opinions diverses sur ces mots.

[2] G. Bickell, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1877, p. 131. Il faut remarquer du reste qu'il ne suit point de là que Moïse n'ait pas eu lui-même des documents entre les mains pour écrire le Pentateuque.

Neteler, l'époque où écrivit le prophète Isaïe comme une époque mythique; mais l'épigraphie assyrienne l'a fait entrer pleinement dans le cadre des temps historiques. Peu après la découverte des vieux documents orientaux, il semblait qu'il existait des contradictions insolubles entre les récits assyriens et les récits bibliques, mais il n'en était rien... Ces Assyriens, qui paraissaient ressusciter pour faire encore une fois le siège de Jérusalem et renverser le canon de l'Ancien Testament, témoignent, au contraire, en faveur des faits qu'on refusait de croire sur l'autorité des écrivains hébreux. Les données bibliques et les données assyriennes se confirment réciproquement[1]. »

« Dupuis, dit M. Chabas, après avoir bâti (sur le zodiaque découvert à Denderah) sa chronologie de quatorze ou quinze mille ans, disait complaisamment : « J'ai jeté « l'ancre de la vérité au milieu de l'océan des temps. » Il avait jeté l'ancre au milieu d'un océan d'erreurs. Au moment où il écrivait son livre, Champollion naissait à Figeac, et, trente ans après, il déchiffrait les hiéroglyphes, qui permettaient de constater que les fameux zodiaques égyptiens, n'étaient que des zodiaques grecs, de l'époque romaine[2], » incapables, par conséquent de prouver, comme le prétendait Dupuis, la fausseté de la chronologie biblique.

L'objet du présent ouvrage est de faire connaître les principales découvertes archéologiques modernes qui confirment le caractère historique et la véracité de nos Livres Saints. Après avoir donné une idée des recherches accomplies en Égypte et en Assyrie et de la manière dont on a déchiffré leur langue avec sûreté et précision, il faut en étudier les résultats par rapport à la Bible.

Les études qui vont suivre nous permettront de constater

[1] B. Neteler, *Das Buch Isaias*, in-8°, Münster, 1876, p. 1.

[2] F. Chabas, *Etudes sur l'antiquité historique*, p. 546.

l'accord qui règne entre les Saintes Écritures et les monuments égyptiens et assyriens. Sans doute il demeure encore, çà et là, des points obscurs; jusqu'ici le plein jour ne s'est pas fait partout : il reste bien des découvertes à faire, bien des documents à expliquer. Néanmoins les résultats déjà obtenus sont, pour la plupart, sûrs et incontestables. La moisson est donc suffisamment mûre et elle est abondante. Le temps est venu d'essayer de cueillir quelques fruits et de donner à la Bible la part qui lui revient[1].

[1] On peut voir une bibliographie assyrienne, à peu près complète, disposée par ordre chronologique, dans Fr. Kaulen, *Assyrien und Babylonien*, 4e édit., in-8o, Fribourg, 1891, p. 266-286. Voir aussi la bibliographie des textes assyriens dans C. Bezold, *Kurzgefasstes Ueberblick über die babylonisch-assyrische Literatur*, in-8o, Leipzig, 1886.

PREMIÈRE PARTIE.

LE PENTATEUQUE.

LIVRE PREMIER.

DE LA CRÉATION A ABRAHAM.

CHAPITRE PREMIER.

COSMOGONIE.

Les documents assyriens remontent, comme la Bible, jusqu'à l'origine du monde[1].

[1] Quant aux idées des Égyptiens sur l'origine des choses, elles sont encore fort mal connues. Voir sur la cosmogonie égyptienne les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, 1875. La création, par Ra, du champ des *Aalou* (Élysée), qu'il peuple d'étoiles, est racontée p. 12-13. (V. aussi p. 14-15). Je donne ici ce passage d'après la dernière traduction de M. Édouard Naville, *Records of the past* (1876), t. VI, p. 109, lig. 39-40 : « Dit par la Majesté de Dieu : Qu'un champ de repos s'étende; et là s'éleva un champ de repos. Que les plantes croissent là; et là s'éleva le champ des Aalou. J'(y) établis comme habitants tous les êtres qui sont suspendus dans le ciel, les étoiles. » On peut voir dans Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., t. II, 1882, p. 52, et t. III, 1883, p. 273, une vignette du *Livre des morts* représentant le champ des Aalou ou Aarou. — Osiris est le créateur de la terre, de l'eau, des végétaux et des animaux. Chabas, *Hymne à Osiris, Revue archéologique,* 1857, t. XIV, p. 73-74, 205 : « Il a fait ce monde de sa main, ses eaux, son atmosphère, sa végétation, tous ses troupeaux, tous ses volatiles, tous ses poissons, tous ses reptiles et ses quadrupèdes. » L'énumération est complète, l'homme excepté. La création de l'homme est ordinairement rapportée à Noum ou Chnoum, *ibid.,* p. 206. Atoum, *ibid.*, est aussi appelé l'auteur des êtres. — Voici maintenant la comparaison établie, par M. Mariette, entre les documents égyptiens et la Genèse, à

La Genèse s'ouvre par ces paroles : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Et la terre était sans forme et vide, *tôhû vâ-bôhû*, et les ténèbres étaient sur la face de l'abîme, *tehôm*[1]. » Le premier jour, Dieu créa la lumière. Le second, il sépara les eaux supérieures des eaux inférieures. Le troisième, il organisa le règne végétal. Le quatrième, il créa le soleil, la lune et les étoiles. Le cinquième, il créa les poissons et les oiseaux. Le sixième, il créa les bêtes de la terre et enfin l'homme. Tel est, en résumé, le premier chapitre de la Bible.

Les Assyriens croyaient, comme les Hébreux, que le ciel avait été créé en premier lieu, la terre ensuite. Nous trouvons un indice de cette croyance dans une circonstance qui paraît en soi insignifiante, mais qui, en réalité, mérite de fixer notre attention. Nous avons déjà vu[2] qu'il existe plusieurs inscriptions trilingues des Achéménides, rédigées en perse, en susien et en assyrien. La version assyrienne suit généralement pas à pas le texte perse, si bien qu'on a pu faire,

propos de la création. « L'Égypte, dit-il, pour désigner l'ensemble de ses dieux, a employé, comme la Bible, une expression collective dans laquelle le singulier prend la première place, et derrière cette expression, tout aussi bien que derrière les Élohim de la Bible, se cache un Dieu unique, considéré dans la diversité de ses puissances... Mais là où l'Hébreu, dans sa contemplation du Dieu ineffable,... dit *Jéhova les dieux créa,* l'Égyptien, par une différence dont l'esprit saisit facilement la portée, écrit *le Seigneur les dieux créèrent...* Mais le Dieu unique de l'Égypte n'est pas le Dieu unique du judaïsme. Autant Moïse tient ferme devant la grande idée de Dieu, et s'écrie hardiment *Jéhova les dieux créa,* autant les prêtres Égyptiens trébuchent, et, considérant Dieu comme un tout composé d'une hiérarchie d'autres dieux, ne peuvent plus que dire *le Seigneur les dieux créèrent.* » *Mémoire sur la mère d'Apis,* in-4°, 1856, p. 29, 30, 34. Remarquons toutefois que, quoique l'hébreu *Élohim* soit de forme plurielle, il doit être traduit plus exactement par le singulier, quand il désigne le vrai Dieu, puisque la Bible le considère toujours dans ce cas comme un substantif singulier.

[1] Gen., I, 1-2.

[2] Voir plus haut, p. 134 et suiv.

comme nous l'avons dit, les premières tentatives de déchiffrement sur la langue assyrienne, par la comparaison établie, mot pour mot, entre le perse et l'assyrien. On a constaté cependant, quand la science a eu fait des progrès, quelques différences entre le texte et la traduction. Ainsi, l'on a remarqué que le signe assyrien auquel M. de Saulcy, dans ses *Recherches sur l'écriture cunéiforme* [1], avait attribué la valeur de « terre, » parce qu'il correspondait par son rang, au mot perse *bumim* « terre, » signifie au contraire « ciel. » On s'est alors demandé quelle pouvait être la cause de cette inversion inattendue. Elle n'était pas fortuite, car elle se retrouve dans toutes les inscriptions trilingues [2] : tandis que, dans le susien et le perse, Ormuzd est nommé le père de la terre et du ciel, l'ordre est constamment interverti dans la traduction assyrienne, et il est appelé le père du ciel et de la terre. Ce changement, plusieurs fois répété, est donc fait à dessein et avec intention.

Il n'est pas d'ailleurs le seul qui se rencontre dans la version assyrienne. A Naksch-i-Roustam, Darius, fils d'Hystaspe, se dit, dans le perse et dans le susien, « Perse, fils de Perse, aryen de race aryenne. » La traduction babylonienne a reproduit les mots « Perse, fils de Perse, » mais elle a omis les autres, afin de ne pas insister, auprès des Sémites, sur l'origine aryenne du grand roi. De même dans les documents provenant de Babylone, ni Cyrus, ni Darius, ni Artaxerxès, par égard pour leurs sujets chaldéens, ne prennent le titre de rois de Perse : ils s'appellent seulement « rois de Babylone et des nations. » C'est un sentiment semblable qui explique l'omission dont nous venons de parler et les autres différences qu'on remarque dans les inscriptions trilingues

1 *Recherches sur l'écriture cunéiforme, Inscriptions des Achéménides* (autographie, 1849), p. 7-8.

2 Excepté dans les inscriptions D et E de Xerxès à Persépolis. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 154, 159.

entre le perse et l'assyrien. A Béhistoun, dans cinq passages, le texte babylonien donne des chiffres précis sur le nombre des ennemis tués ou faits prisonniers, là où le texte perse se contente d'indications vagues. C'est pour se conformer, en parlant la langue des Assyriens, à l'usage de leurs anciens rois, qui donnaient toujours sur leurs monuments le nombre exact des morts et des captifs. C'est donc aussi sans doute pour respecter les croyances cosmogoniques de la Chaldée, que la version assyrienne des inscriptions trilingues place le ciel avant la terre, comme l'a ingénieusement observé M. Oppert[1]. Les extraits d'un poème chaldéen, que nous citerons bientôt, confirment d'ailleurs pleinement les conjectures du savant assyriologue français. Quoique nous ne possédions que des fragments de ce poème, ce que nous en connaissons nous permet d'assurer que les traditions chaldéo-assyriennes plaçaient la création du ciel avant celle de la terre.

Lorsque la terre eut été créée, elle était d'abord, nous dit la Genèse, sans forme et vide, *ṭôhû vâ-bôhû*. Ce mot *bôhû* semble avoir été traditionnel, de toute antiquité, dans la race sémitique, pour peindre le chaos primitif, car nous retrouvons en Assyrie une déesse *Bahu*, déesse du chaos[2],

[1] *Expédition en Mésopotamie,* t. II, p. 170, 161, 223, 224, 227, 228, 230, 123.

[2] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. II, pl. 59, l. 27; *Zeitschrift für Assyriologie,* t. II, 1887, p. 287-298; t. III, 1888, p. 23-31. — « Bahu is generally the wife of Hea. » Sayce, *Records of the past,* t. III, p. 83. On l'identifie quelquefois avec la déesse des enfers, *ibid.,* t. I, p. 137; t. VII, p. 164; Cooper, *An archaic Dictionary from the Egyptian, Assyrian,* etc., 1876, p. 120. Elle personnifie aussi le chaos. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose,* p. 126-127. — Le souvenir du chaos primitif a inspiré ces vers connus d'Ovide, dont l'origine orientale est manifeste :

Ante mare et terras et quod tegit omnia cælum
Unus erat toto naturæ vultus in orbe,
Quem dixere chaos; rudis indigestaque moles.
(*Metamorph.*, l. I, c. I.)

qui fut personnifiée par suite de l'usage, reçu de tout temps, d'appeler de ce nom le désordre primordial des éléments. Les Hébreux ne perdirent pas le souvenir du vrai sens de *bôhû*, qui, dans leur langue, ne fut jamais qu'une épithète, exprimant un état de désorganisation et de désordre[1]; les Assyriens en altérèrent la signification et en firent un personnage divin[2].

L'abîme primordial, *tehôm*, devint aussi une divinité de la mythologie assyrienne, la déesse Tiamat ou Tihamti, probablement de la même manière que Bahu était devenue une déesse. Cette métamorphose est d'autant plus surprenante en Chaldée, que le mot *tihamti* fut toujours très usité dans ce pays pour désigner la mer, conformément à sa signification originelle. En hébreu, au contraire, *tehôm* est d'un usage assez rare et presque exclusivement poétique, mais il a toujours gardé en cette langue, et sans exception, son véritable sens d'amas d'eau.

Les détails de la cosmogonie chaldéenne ont été conservés dans un précieux fragment de Bérose[3]. D'après cet historien, qui avait recueilli les traditions nationales dans les

Sur les souvenirs primitifs conservés dans les auteurs classiques, voir la *Sainte Bible*, édit. de M. l'abbé Drioux, t. I, p. 1-15.

[1] Gen., I, 2; Jér., IV, 23; Is., XXXIV, 11.

[2] On retrouve cependant quelquefois, même en assyrien, le mot *bahu*, dans le sens de confusion et de chaos. Salmanasar, *Inscriptions de Kurkh*, dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 7, col. I, l. 2.

[3] Bérose, né du temps d'Alexandre le Grand, d'après le témoignage de Tatien (*Adv. Græcos*, 36, t. VI, col. 880) et d'Eusèbe (*Præp. Ev.*, IX, 10, t. XXI, col. 697), était prêtre du dieu Bel à Babylone. Il composa, en trois livres, une précieuse *Histoire chaldéenne*, dont il ne nous reste malheureusement que des fragments, cités par d'anciens auteurs, et spécialement par Eusèbe de Césarée. Bérose dédia son Histoire à Antiochus II Théos qui régna de 260 à 247 avant J.-C. D'après Clinton, il dut la publier peu après 260, parce qu'il était déjà à cette époque d'un âge avancé.

bibliothèques de Babylone, la première année du monde, sortit de la mer Érythrée[1] un animal doué de raison. C'était un monstre tout à la fois homme et poisson : il avait une tête d'homme au-dessus de sa tête de poisson, des pieds d'homme sortaient de sa queue, et il parlait une parole humaine. On l'appelait Oannès[2]. Il vivait pendant le jour sur la terre au milieu des hommes, leur enseignant les lettres, les sciences et les arts; puis, au coucher du soleil, il rentrait dans la mer et passait la nuit dans le sein des flots. Oannès écrivit un livre sur l'origine des choses. Voici ce que disait ce livre :

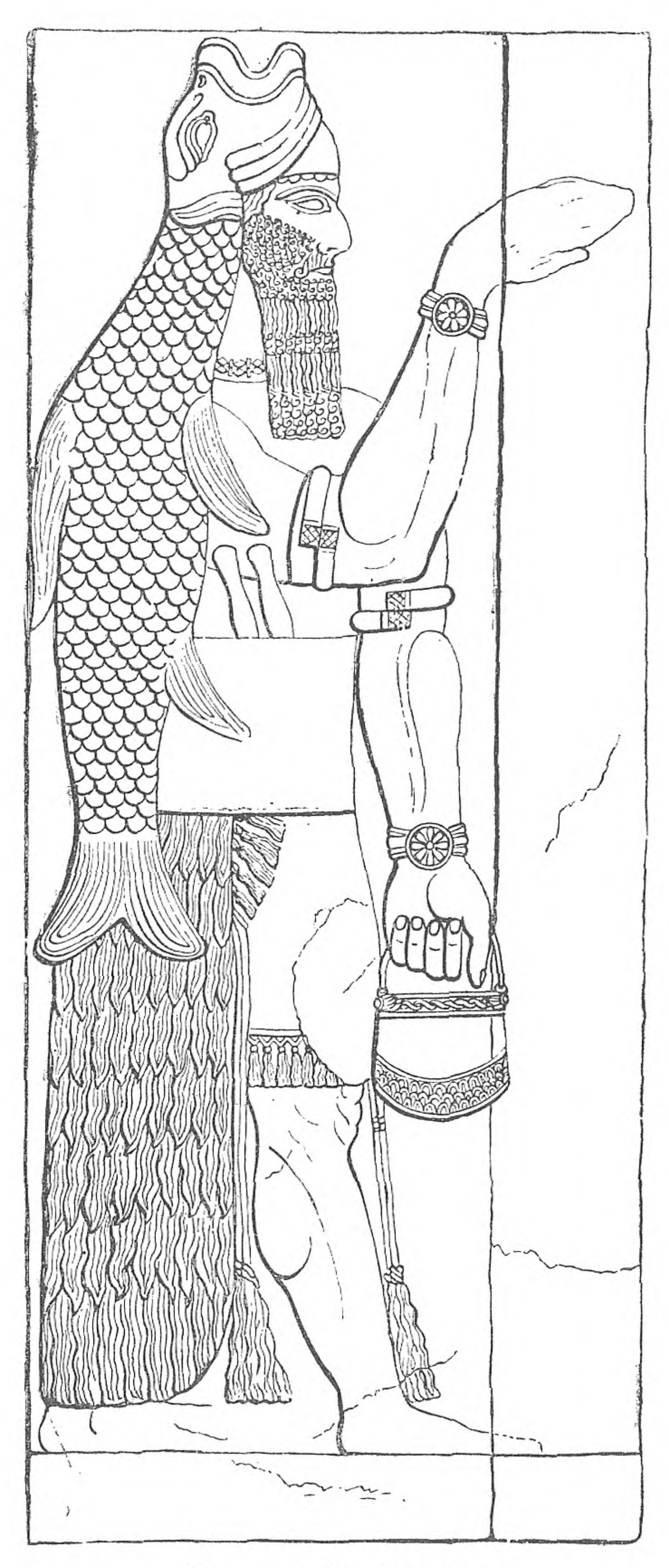
« Il y eut un temps où tout était ténèbres et eau[3], et dans ce milieu s'engendrèrent spontanément des animaux monstrueux et des figures les plus particulières : des hommes à deux ailes, et quelques-uns avec quatre, à deux faces, à deux têtes, l'une d'homme et l'autre de femme, sur un seul corps, et avec les deux sexes en même temps; des hommes avec des jambes et des cornes de chèvre ou des pieds de cheval; d'autres avec les membres postérieurs d'un cheval et ceux de devant d'un homme, semblables aux hippocentaures. Il y avait aussi des taureaux à tête hu-

Voir C. Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, édit. Didot, t. II, p. 495, et L. Schmitz dans *Smith's Dictionary of Biography and Mythology*, t. I, p. 484.

[1] Les traditions des Égyptiens plaçaient le principe de toutes les choses physiques dans le fluide primordial ou l'eau céleste. Ils représentaient la déesse Nout versant d'un sycomore l'eau céleste aux âmes. Voir Champollion, *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*, lettre 13, édit. de 1868, p. 189; Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 375-376, et plus loin, chapitre IV, au commencement, p. 272.

[2] Les monuments assyro-chaldéens représentent Oannès d'une manière tout à fait conforme à la description de Bérose. Voir, Figure 12, le dieu Oannès, d'après un bas-relief du British Museum provenant de Nimroud.

[3] Σκότος καὶ ὕδωρ. Ces mots sont sans doute la traduction des noms d'*Apsû* et de *Tiamat*. Voir plus loin, p. 218, 219, 221.



12. — Le dieu Oannès.

maine, des chiens à quatre corps et à queue de poisson, des chevaux à tête de chien, des hommes également à tête de chien, des animaux à tête et à corps de cheval et à queue de poisson, d'autres quadrupèdes où toutes les formes animales étaient confondues, des poissons, des reptiles, des serpents et toutes sortes de monstres merveilleux, présentant la plus grande variété dans leurs formes, dont on voit les images dans les peintures du temple de Bélus. Une femme, nommée Omoroca, présidait à cette création; elle porte, dans la langue des Chaldéens, le nom de Thavvath[1], qui signifie en grec « la mer; » on l'identifie aussi à la lune.

» Les choses étant en cet état, Bélus survint et coupa la femme en deux; de la moitié inférieure de son corps il fit la terre, et de la moitié supérieure le ciel, et tous les êtres qui étaient en elle disparurent. Ceci est une manière figurée d'exprimer la production de l'univers et des êtres animés, de la matière humide. Bélus alors se trancha sa propre tête, et les autres dieux, ayant pétri le sang qui en coulait avec la terre, formèrent les hommes, qui pour cela sont doués d'intelligence et participent de la pensée divine.

» C'est ainsi que Bélus, que les Grecs expliquent par Zeus, ayant divisé les ténèbres, sépara le ciel et la terre, et ordonna le monde : et tous les êtres animés qui ne pouvaient pas supporter l'action de la lumière périrent. Bélus, voyant que la terre était déserte, quoique fertile, commanda à l'un des dieux de lui couper la tête, et pétrissant le sang qui coulait, avec la terre, il façonna les hommes, ainsi que les animaux qui peuvent vivre au contact de l'air. Ensuite Bélus forma aussi les étoiles, le soleil, la lune et les cinq planètes[2]. »

[1] Thavvath est Tiamat. Voir p. 209. En assyrien, les syllabes *ma* et *va* sont exprimées par le même signe cunéiforme. Voir J. Ménant, *Syllabaire assyrien*, n°s 45-51, p. 186. Cf. plus haut, p. 177, note 3.

[2] Bérose, traduction de Fr. Lenormant, dans *Essai de commentaire de Bérose*, in-8°, Paris, 1872, p. 11-12. Voir Id., *Manuel d'histoire ancienne*

Tel est le récit de Bérose. Les découvertes assyro-chaldéennes en confirment l'exactitude. Les textes cunéiformes nous parlent souvent d'un combat de Mardouk contre Tiamat[1] et les monuments figurés l'ont souvent représenté. Bel-Mardouk ou Bélus, le dieu spécial et tutélaire de la capitale de la Chaldée, est représenté sur les cylindres babyloniens, tel que nous venons de le voir dépeint, c'est-à-dire armé du glaive[2] avec lequel il a coupé en deux Belit-Tiamat, la déesse de la mort et du chaos, appelée en grec Omoroca, nom sous lequel, d'après Fr. Lenormant[3], on retrouve sa qualification assyrienne d'*Um-Uruk* ou mère de la ville d'Ourouk (Érech), la ville des morts par excellence, le grand champ de sépulture de la Chaldée antique[4]. Sur un cylindre publié par Félix Lajard, Bel-Mardouk est debout en face de Belit-Tiamat ou Omoroca, placée au milieu des monstres auxquels elle préside : elle est munie de grandes ailes et tient une harpê à la main[5]. Un autre cylindre, qu'on trouve dans la même col-

de l'Orient, t. II, p. 262-263, et le texte grec, Eusèbe, *Chron.,* I, 2, *Patr. gr.,* t. XIX, col. 109-112. (Il y a, à la fin de ce passage, une répétition inexpliquée). Cf. aussi *Les premiers êtres vivants d'après la tradition chaldéo-babylonienne,* dans la *Gazette archéologique,* 1878, p. 131-142. — Un auteur syrien, Jacques d'Édesse, dans son *Hexaméron,* résume aussi les données de la cosmogonie chaldéenne, surtout d'après Bérose. Les principaux passages de son livre ont été publiés en syriaque et traduits par l'abbé P, Martin, dans le *Journal asiatique,* avril-juin 1888, p. 417-420.

1 Voir plus loin, p. 224.

2 C'est aussi de la même manière que le prophète Baruch, VI, 14, représente Bel-Mardouk, en parlant des dieux de Babylone.

3 Fr. Lenormant, *Essai de Commentaire de Bérose,* p. 88. — Cette étymologie d'Omoroca n'est pas certaine. Voir P. Jensen, *Kosmologie,* p. 301.

4 Voir ligne 52, colonne 2, Inscription de Nabuchodonosor, baril de Philipps.

5 F. Lajard, *Introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra, Atlas,* in-f°, Paris, 1848, planche LIV, n° 8. (Cylindre d'hématite de la Bibliothèque nationale.) — La harpê est une arme recourbée comme une faucille.

lection[1], représente la lutte même du démiurge et de la déesse du chaos : Bel-Mardouk, debout, armé de la foudre et du glaive, va frapper Omoroca symbolisée sous la forme d'une lionne dressée et aussi grande que lui[2]. En arrière de la lionne sont quatre zones superposées, la première, en haut, contenant divers animaux et trois têtes humaines ; la seconde une chèvre, un lion, un homme renversé et un aigle. La troisième est occupée par les flots de l'abîme ; l'inférieure enfin laisse voir divers êtres monstrueux, entre autres un lion ailé et un homme agenouillé, avec deux têtes, l'une humaine et l'autre de taureau[3].

Ainsi, nous retrouvons dans cette quatrième zone comme un reste de ces tableaux de monstres dont la description tient une si large place dans la narration de l'historien de la Chaldée. Nous n'avons plus, il est vrai, ces peintures du temple de Bélus, où l'on voyait, nous dit-il, les images de ces animaux bizarres et fantastiques ; mais, outre les cylindres dont nous venons de parler, une foule d'autres cylindres babyloniens[4] et un grand nombre de bas-reliefs ninivites sont parvenus jusqu'à nous. Les monstres primitifs dont nous parle Bérose étaient réellement aussi célèbres que le suppose la complaisance avec laquelle il les énumère et les décrit, car on ren-



13. — Hommes et animaux composites.

[1] F. Lajard, *Introduction*, planche XLIX, n° 5. (Cylindre d'hématite de la Bibliothèque nationale.)

[2] Voir plus loin, Figure 15, p. 225, un cylindre représentant Mardouk frappant une lionne fantastique dressée.

[3] Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 85.

[4] « Les Babyloniens, dit Hérodote, I, 195, ont chacun un cachet, » c'est-

contre partout des personnages à deux faces, des figures à deux et quatre ailes, la chèvre ailée à face humaine, l'homme à pieds et à cornes de taureau, le taureau à tête humaine, etc. [1].

Les Assyriens semblent avoir regardé la mer comme une partie et un reste de l'abîme primordial et en avoir fait le séjour de ces animaux étranges dont nous parle leur cosmogonie. Nous voyons du moins dans un bas-relief de Khorsabad, conservé au Musée du Louvre, et destiné à représenter le transport par mer des bois amenés pour les constructions du roi Sargon, des reptiles et des poissons imaginaires, des serpents gigantesques, des taureaux ailés à tête humaine, des taureaux simplement ailés, des personnages à corps de poisson surmonté d'un buste humain [2].

Ce que nous venons de dire suffit pour prouver l'exactitude générale de Bérose.

Les monuments écrits de la Chaldée ne nous ont pas encore fait connaître une cosmogonie aussi complète que celle de

à-dire un de ces cylindres qui servaient de cachet. Tous les musées d'Europe possèdent maintenant des centaines de ces cachets, appelés cylindres à cause de leur forme cylindrique. Ils sont en pierres plus ou moins précieuses et de grandeurs diverses, et percés au milieu dans le sens de la longueur. On passait dans le trou un cordon qui permettait de les porter. Des sujets divers, souvent accompagnés d'inscriptions, sont gravés en creux sur la pierre; en appuyant celle-ci sur l'argile molle, on produisait un relief qui servait de cachet. M. Ménant en a publié un grand nombre dans ses *Recherches sur la glyptique orientale,* 2 in-8°, Paris, Ire partie, *Cylindres de la Chaldée*, 1883; IIe partie, *Cylindres de l'Assyrie,* 1886; *Collection de Clercq. Catalogue méthodique. Antiquités assyriennes,* t. I, *Cylindres orientaux,* in-f°, Paris, 1888, etc.

[1] Voir, Figure 13, la reproduction d'un cylindre qui représente un homme à quatre ailes, un quadrupède à deux ailes et un être à tête humaine avec deux ailes et un corps de quadrupède. Cf. A. Loisy, *Études sur la religion assyro-chaldéenne*, dans la *Revue des religions,* 1891, p. 209.

[2] Cf. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose,* p. 83; Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 32-34; A. de Longpérier, *Notice des Antiquités assyriennes,* 3e édition, p. 40-41. Voir au tome III, part. III, l. I, ch. VII, la reproduction d'une partie du bas-relief de Khorsabad.

cet historien. Nous ne possédons jusqu'ici que des fragments mutilés de la Genèse chaldéenne. Les premiers furent trouvés par George Smith dans la bibliothèque d'Assurbanipal, et publiés par lui à la fin de l'année 1875[1]. D'autres morceaux ont été découverts depuis, en particulier par M. Rassam[2]. Quelque incomplets qu'ils soient, ils sont d'une très grande importance et du plus vif intérêt.

L'histoire chaldéenne de la création se composait probablement de sept tablettes, écrites sur les deux faces, et renfermant chacune plus de cent lignes de texte. Elle était donc incomparablement plus développée que celle de notre Genèse, comme nous le verrons d'ailleurs tout à l'heure. L'édition dont nous possédons des fragments est de l'époque d'Assurbanipal, vers l'an 660 avant Jésus-Christ. Ce n'est pas un original, mais la copie d'un texte plus ancien, venant de Chaldée : les scribes eux-mêmes nous l'apprennent; malheureusement ils ne nous font pas connaître à quelle date remontent les documents qu'ils reproduisent. G. Smith prétend qu'une partie de la littérature cunéiforme, et, en particulier le grand ouvrage sur l'astrologie, composé dans le pays d'Accad et renfermant plus de soixante-dix tablettes, est antérieure au temps du roi Ligbagas[3], qui aurait vécu

[1] G. Smith et F. Talbot en ont donné le texte dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, part. II, 1875, p. 361; t. v, 1876, p. 426-440. Cf. *Records of the past*, nouv. série, t. I, p. 125-126.

[2] M. Rassam a retrouvé la quatrième tablette à peu près entière en Babylonie. Elle a été publiée par M. Budge dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 6 décembre 1887, t. x, p. 86.

[3] La lecture du nom de ce vieux roi écrit en idéogrammes est douteuse. G. Smith a lu Urukh; on a lu aussi quelquefois Urkham. Comparez Ovide :

> Rexit Achæmenias urbes pater Orchamus, isque
> Septimus a prisci numeratur origine Beli.
> (*Metam.*, VI, 212-213.)

On lit aujourd'hui communément Ligbagas; d'autres lisent Urbagas. Voir

2000 ans ou plus avant Jésus-Christ. Le poème de Gilgamès, œuvre d'un poète du sud de la Chaldée, dans lequel est racontée, sous forme d'épisode, l'histoire du déluge, remonterait au moins, d'après lui, à l'an 2000[1]. L'histoire de la création et de la chute, originaire du pays d'Accad, est moins ancienne : il la place entre 2000 et 1550, c'est-à-dire dans la période qui s'écoule d'Abraham à Moïse. On ne peut accepter cependant ces données que sous bénéfice d'inventaire ; toutes ces questions de chronologie sont très épineuses et nous manquons de bases sûres pour les résoudre avec certitude. Il est du moins certain que les traditions conservées par les scribes assyriens sont antérieures à Moïse et même à Abraham[2].

Des sept tablettes sur l'origine des choses, on ne possède à peu près en entier que la quatrième. Voici ce qu'elles contiennent :

Le commencement de la première tablette décrit le chaos et la génération des dieux :

1. Quand en haut le ciel n'avait pas encore de nom
2. Et qu'en bas la terre n'avait pas de nom;
3. Pendant qu'Apsu [l'abîme (des eaux)[3] primordial] leur générateur

Fr. Lenormant, *Essai sur un document mathématique chaldéen*, p. 168-169, et M. Sayce, *Smith's History of Babylonia*, p. 66.

[1] Sur ce point et sa date, voir plus loin, p. 241-243.

[2] Cf. G. Smith, *The Chaldæan Account of Genesis*, in-8°, Londres, 1876, p. 29, 144, et Smith-Delitzsch, *Die chaldäische Genesis*, in-8°, Leipzig, 1876, p. 95, col. I, l. 9; p. 96, col. II, l. 4. p. 29 ; p. 78. — M. Sayce est porté à croire que, dans sa forme actuelle, le poème assyrien de la création n'est pas antérieur à l'époque d'Assurbanipal, *Records of the past*, nouv. série, t. I, p. 123. Mais il n'est guère croyable qu'à cette époque on eût modifié un poème théologique de ce genre. Assurbanipal faisait transcrire pour sa bibliothèque d'anciens écrits.

[3] L'abîme (des eaux) se dit en assyrien *apsu*, et c'est de là que vient probablement ἄβυσσος (et non de ἀ privatif et de βυσσός), *abyssus* « abîme ».

4. Et que Mummu-Tiamat [le chaos et la mer] qui a tout engendré,
5. Réunissaient leurs eaux ensemble[1];
6. Quand les roseaux ne s'étaient pas encore réunis et que les lieux plantés de roseaux n'existaient pas encore[2];
7. Quand aucun des dieux n'était encore fait,
8. Qu'aucun nom[3] n'était nommé, aucun destin déterminé,
9. Alors furent faits les grands dieux...
10. Le dieu Luḫmu, le dieu Laḫamu[4] furent faits...
11. Et ils furent...
12. Les dieux Ansar et Kissar furent faits...
13. Un grand nombre de jours (et un long temps s'écoula [?]).
14. Le dieu Anu...
15. Les dieux Ansar et...[5]. »

(*La suite est perdue.*)

[1] Cf. Gen., II, 4.

[2] Les endroits où les touffes de roseaux abondent, comme dans la Basse-Chaldée.

[3] Le *nom* est pour la *chose*. « Quand aucun nom n'était nommé » signifie donc : « Quand rien n'existait. »

[4] Les dieux Luḫmu et Laḫamu sont nommés sous la forme défigurée de Δαχόν (pour Λαχόν) et de Δαχήν (pour Λαχήν) dans Damascius, *De primis principiis*, édit. J. Kopp, c. 125, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1826, p. 384. (La similitude du Δ et du Λ en grec a fait confondre ces deux lettres par les copistes). Damascius nomme aussi Ταυθέ, Ἀπασών, Μωϋμῖν, c'est-à-dire Tiamat, Mummu (le chaos) et Apsu (l'Abîme). Voir la traduction de son texte p. 221, note 1.

[5] La traduction donnée par M. George Smith, dans son *Chaldæan Account of Genesis*, p. 62-63, est complètement modifiée ici d'après la traduction allemande de M. Oppert, dans le *Götting. Anzeiger* du 11 juillet 1876, p. 870, et celle de M. L. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament*, in-8°, Leipzig, 1892, p. 88. Voici la transcription des dix premières lignes du texte assyrien :

1. Inuma iliš la nabû šamamu
2. Šapliš [amma]tum šuma la zakrat
3. Apsûma [ri]stu zarušûn
4. Mummu tiamat muallidat gimrišûn
5. Mišunu ištiniš iḫiqûma

Ce début ne manque pas d'une certaine grandeur et il est intéressant de le comparer avec celui de la Genèse mosaïque. De prime abord, le poème chaldéen apparaît comme une paraphrase, une amplification corrompue et gâtée par la mythologie, du second verset de la Bible, si court mais si expressif : « Et la terre était sans forme et vide, et les ténèbres étaient sur la face de l'abîme. Et l'Esprit de Dieu se mouvait sur la face des eaux. » Il est digne de remarque que rien ne correspond au premier verset de Moïse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Ces cinq mots, base de toute la théologie judaïque et chrétienne, exprimant deux de nos principaux dogmes, l'unité de Dieu et la créa-

6. Gipara la hiššura šušâ la si'a.
7. Inuma ilâni la šupû manama
8. Šuma la zukuru šimatu, la [šîmu]
9. Ibanûmâ ilâni...
10. Luḫmu Laḫamu uštapû...

Cfr. Delitzsch, dans sa *Chaldäische Genesis,* p. 294. — Observons que *inuma* ou *inuva,* mot difficile, qui, d'après M. Oppert, signifie « autrefois, au commencement, » signifie « au jour de, quand, lorsque, » d'après M. Delitzsch et M. G. Smith. — Voir aussi Fox Talbot, texte, traduction et notes dans *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. v, 1877, p. 426-432; *Records of the past,* t. IX, p. 117; Boscawen, *Babylonian creation Legends,* dans l'*Academy,* 14 septembre 1878, p. 269; Oppert, *Fragments de cosmogonie chaldéenne,* 1879, p. 1-2; St. Guyard, *Bulletin de la religion assyro-babylonienne,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* mai 1880, p. 340; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. I, Paris, 1880, p. 494-505; Sayce, *Smith's Chaldæan Account of Genesis,* 1880, p. 57-58; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* in-8°, 1883, p. 2-14; A. H. Sayce, *The Assyrian Story of the Creation,* dans les *Records of the past,* nouv. sér., t. I (1888), p. 121-146; P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier,* in-8°, Strasbourg, 1890, p. 268; Fried. Delitzsch, *Assyrisches Wörterbuch,* in-4°, Leipzig, Lief. I, 1887, p. 65-66; Th. G. Pinches, *Babylonian and Oriental Record,* janv. 1890, t. IV, p. 25; A. Loisy, *Les mythes chaldéens de la création et du déluge,* in-8°, Amiens, 1892, p. 4; A. H. Sayce, *The Higher Criticism and the verdict of the Monuments,* in-8°, Londres, 1894, p. 62-71.

tion, nous n'en découvrons point de traces dans le vieil écrivain de la Chaldée. En découvrira-t-on un jour ailleurs, dans d'autres poèmes sur la création? Il serait prématuré de l'affirmer ou de le nier, mais, quoi que l'avenir nous réserve, il vaut la peine d'observer que ce verset si important n'a pas d'équivalent dans la narration cunéiforme : elle suppose la terre et l'eau déjà existantes[1]; l'idée de la création, de la production *ex nihilo* des éléments du monde y semble ignorée, la matière y apparaît comme éternelle. On ne saurait d'ailleurs prétendre que le début du poème est peut-être perdu, car, comme nous l'avons noté plus haut, les livres assyriens se désignent par les mots initiaux et celui-ci a pour nom précisément les premiers mots que nous venons de traduire : *Inuma iliš*, ce qui nous prouve que le fragment cité est bien réellement le commencement du récit. On lit, en effet, sur les versos de deux tablettes[2] les passages suivants, qui montrent de plus l'importance que les Assyriens attachaient à cette œuvre antique :

[1] Damascius, dans le passage indiqué plus haut, p. 219, note 4, reproche formellement aux Babyloniens de ne pas admettre de premier principe : « Parmi les barbares, dit-il, les Babyloniens semblent passer sous silence le premier de tous les principes. Ils en imaginent deux, Tavthé (c'est-à-dire *Tiamat, Tiamtu*) et Apasôn (*Apsu*), faisant d'Apasôn l'époux de Tavthé, qu'ils appellent la mère des dieux. De leur union naît un fils unique, Môymis (*Mummu*) qui me paraît être le monde intelligible, issu des deux premiers principes. Des mêmes sort ensuite une autre génération, Daché (*Luḫmu*) et Dachos (*Laḫamu*). Succède une troisième génération, des mêmes parents, Kissaré (*Kissar*) et Assôros (*Ansar*), de qui naissent trois dieux, Anos (*Anou*), Illinos (*Ellila*, Bel) et Aos (*Éa*); enfin le fils d'Aos et de Davké (*Damkina*), est Bêlos (*Bel-Mardouk*), qu'ils disent avoir été le démiurge. » Traduction (un peu modifiée) de Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, Paris, 1880, t. I, p. 493. — Nous devons remarquer, du reste, que d'autres textes font d'Anou une sorte de premier principe. Voir A. Loisy, *Études sur la religion chaldéo-assyrienne*, dans la *Revue des religions*, 1891, p. 12.

[2] Ce sont les deux seules tablettes dont la fin du verso ait été jusqu'ici retrouvée.

4. Cinquième tablette de *Inuma iliš*.
5. Propriété d'Assurbanipal, roi des nations, roi d'Assyrie[1].

La fin de la quatrième tablette porte :

65. Cent quarante-six lignes de la quatrième tablette de *Inuma iliš*,
66. Selon les caractères de la tablette dont l'écriture a été endommagée,
67. Copiées pour Nébo, son seigneur, par Nahid-Mardouk, fils de l'arroseur, pour la conservation de sa vie
68. Et la vie de sa famille. Il a écrit [cette tablette] et l'a placée à Ê-sida[2].

La doctrine de l'unité de Dieu ne se trouve pas non plus dans les tablettes d'Assurbanipal. Certainement la croyance à un seul Dieu a été la foi primitive des habitants de la Chaldée, l'assyriologie peut en fournir plus d'une preuve[3], mais la pure doctrine ne tarda pas à s'altérer. Le livre de Josué[4] nous apprend que les ancêtres d'Abraham étaient tombés dans l'idolâtrie; les plus anciens monuments épigraphiques du bassin de l'Euphrate et du Tigre nous présentent aussi le polythéisme déjà établi en Chaldée, ils nous offrent une mythologie touffue de dieux et de déesses; bien plus, ils nous racontent leurs aventures, qui ne sont pas sans analogie avec celles que chantent les poètes grecs. Ici, les grands dieux eux-mêmes nous apparaissent comme nés dans le temps, après le chaos, après le ciel et la terre, et la théolo-

[1] *Records of the past*, nouv. sér., t. I, p. 144.

[2] *Records of the past*, nouv. sér., t. I, p. 142. La copie d'où est tirée cette indication ne provient pas du palais d'Assurbanipal, mais d'Ê-sida, le grand temple de Nébo à Borsippa (Birs-Nimroud).

[3] Voir t. IV, part. V, l. I, ch. II.

[4] Jos., XXIV, 2.

gie chaldéenne a une couleur panthéiste et naturaliste très accusée[1].

Il y a donc entre le récit sacré et le récit chaldéen des différences essentielles. Mais il y a aussi des ressemblances frappantes qui ramènent à une source commune. Tous les deux nous représentent le monde primitif comme une masse informe; c'est le chaos, c'est l'abîme, c'est l'eau; matière primordiale d'où sortit le monde organisé. La correspondance n'existe pas ici seulement dans les pensées, elle s'étend aux mots eux-mêmes, car le *Tiamat* assyrien se trouve dans l'hébreu *ṭehôm*[2]. Nous aurons à signaler encore d'autres points de contact entre la Genèse et le poème cunéiforme.

On n'a retrouvé que quelques mots de la seconde tablette chaldéenne. A en juger par la suite du récit, elle devait exposer les causes du conflit et le commencement des hostilités qui éclatent entre Tiamat et les dieux, entre les puissances mauvaises et Bel-Mardouk.

Dans la troisième tablette, Tiamat se prépare au combat contre les dieux, et donne des armes à ses adhérents. Elle a comme auxiliaires onze espèces de monstres, la plupart à formes composites : *Mušmaḫhu*, le grand serpent, aux dents pointues et pleines de venin et de sang; *Ušumgallu*, sorte d'homme serpent ou de dragon; un chien furieux, un homme scorpion[3], un homme poisson et autres monstres qui ne craignent point la bataille. *Kingu*, son mari, les mène au combat. Les dieux Anou et Éa n'osent point leur résister, Mardouk seul est prêt à être « le vengeur des dieux. » Ceux-ci font alors un grand festin et élèvent Mardouk avec ses ancêtres à la dignité de roi.

[1] Sur la théodicée de la Genèse, voir notre *Manuel biblique,* 9e édit., 1895, no 381, t. I, p. 751. — Sur le monothéisme primitif de la Chaldée, voir tome IV, part. V, l. I, ch. II, du présent ouvrage.

[2] Cf. A. Loisy, *Les mythes chaldéens,* p. 34-39.

[3] Sur l'homme-scorpion, voir plus loin, p. 250-251.

La quatrième tablette nous montre le nouveau roi des dieux s'armant de la foudre contre Tiamat[1]. Voici une partie de cette description :

35. Il fit un arc[2] et le prépara pour arme;
36. Il prit un javelot et le plaça...
37. Et le dieu éleva l'arme[3] et la mit dans sa main droite;



14. — Combat de Bel-Mardouk et de Tiamat.

38. Il suspendit l'arc et le carquois à son côté,
39. Il mit l'éclair devant lui,
40. D'une flamme ardente il remplit son corps,

[1] Voir, Figure 14, le combat de Bel-Mardouk contre Tiamat. Tiamat est représentée comme un être monstrueux, une sorte de dragon, avec des griffes, des ailes et une queue de plumes.

[2] Voir, Figure 15, p. 225.

[3] Cette arme, appelée en assyrien *bad-du, baṭ-ṭa* (?), est probablement la foudre. Voir Figure 14, et, plus loin, Figure 23, p. 288.

41. Il fit aussi un filet pour envelopper Kirbis-Tiamat [1].
42. Et il la fit tenir par les quatre vents pour qu'elle ne pût échapper,
43. Vent du sud, vent du nord, vent de l'est et vent de l'ouest.

Mardouk monte alors sur un char et marche contre Tiamat, en la provoquant au combat :

86. « Avance! moi et toi, nous allons nous battre. »
87. Quand Tiamat entendit cela,
88. Elle fut saisie de crainte (?), elle fut hors d'elle.
89. Tiamat poussa des cris, d'une voix véhémente (?),
90. Elle tomba par terre (?),
91. Elle prononça une incantation, elle récita ses formules [magiques],
92. Et elle donna aux dieux des batailles leurs armes (?).



15. — Bel attaque Tiamat avec l'arc et les flèches. Cylindre babylonien.

93. Alors s'approchèrent Tiamat et le conseiller des dieux Marduk,
94. Ils marchèrent au combat, ils s'approchèrent pour la lutte
95. Et le Seigneur étendit son filet et il l'enveloppa [Tiamat].
96. Le vent de la tempête, qui se tenait derrière lui (?), il le lâcha contre elle.
97. Comme Tiamat ouvrait sa bouche pour le dévorer,
98. Il y fit pénétrer le vent de la tempête, de sorte qu'elle ne put fermer ses lèvres,
99. De vents puissants il remplit son ventre,
100. Ses entrailles se gonflèrent, elles se déchirèrent dans sa vengeance.
101. Avec la pointe (?) d'une lance il perça son ventre.
102. Il déchira son sein, il mit en morceaux ses entrailles.
103. Il la lia, il lui ôta la vie,

[1] *Kirbis-Tâmtin,* « le milieu de Tiamat », expression difficile à expliquer, mais qui, en tout cas, désigne Tiamat elle-même. Voir P. Jensen, *Kosmologie,* p. 301-302.

104. Il abattit son cadavre, il le foula aux pieds.
105. Quand de Tiamat, qui était le chef, il eut triomphé,
106. Il repoussa son armée, il dispersa ses forces.
107. Et les dieux, ses auxiliaires, qui avaient marché à côté d'elle,
108. Tremblèrent, ils eurent peur, ils tournèrent le dos.
109. Il les épargna, ils eurent la vie sauve.
110. Ils furent entourés d'une barrière qu'on ne pouvait franchir.
111. Il les lia et brisa leurs armes,
112. Ils furent jetés dans un filet, ils habitèrent dans un rets.
113. Et les régions du monde ils remplirent de leurs gémissements;
114. Ils subissaient leur châtiment (?), ils étaient retenus comme...
115. Et les onze créatures qui inspiraient l'effroi,
116. Les *millu* et les démons qui étaient allés avec (elle?),
117. Il les enchaîna; leurs mains...
118. Leur résistance il foula aux pieds.
119. Et Kingu, qui...
120. Il l'enchaîna et le mit avec [les dieux prisonniers]
121. Il lui prit les tables du destin... ses...
122. Il les scella avec un sceau... il saisit...
123. Après qu'il eut pris ses ennemis et les eut...
124. Que de son ennemi superbe il eut fait un sujet soumis,
125. Que la victoire d'Ansar sur l'ennemi il eut complètement achevée,
126. Que le but d'Éa il eut atteint, lui, le vaillant Marduk,
127. Et que des dieux prisonniers il eut assuré la captivité,
128. Il se retourna vers Tiamat qu'il avait vaincue.
129. Le Seigneur marcha sur *i-rat-sa* de Tiamat.
130. Avec son arme sans pitié (?) il [lui] coupa [la tête (?)]
131. Il ouvrit les veines (?) de son sang,
132. Et le fit porter par le vent du nord dans des lieux cachés.
133. Ils [les dieux] virent son visage et ils se réjouirent beaucoup (?)
134. Et des présents comme dons de congratulation ils lui firent porter.
135. [Alors] se reposa le Seigneur, pendant qu'il considérait son cadavre,

Nous avons, sans doute, dans ce passage, des allusions à la séparation des eaux supérieures et des eaux inférieures, et à la production du firmament, traits qui rappellent quel-

que chose de ce que nous lisons dans la Genèse. Mais ce grand combat, qui est si longuement décrit, on n'en découvre pas de trace dans le premier chapitre de Moïse. D'après certains commentateurs, il se retrouve cependant ailleurs dans d'autres parties de la Bible. « On a déjà remarqué depuis longtemps, dit M. Sayce, que l'idée de ce combat offre un curieux parallélisme avec ces versets de l'Apocalypse : « Il y eut une guerre dans le ciel : Michel et ses » anges combattirent contre le dragon et le dragon et ses » anges combattirent; mais ils ne furent pas les plus forts, » et l'on ne trouva plus leur place dans le ciel. Et fut pré- » cipité le grand dragon, l'antique serpent, appelé le diable » et Satan, qui trompe le monde entier; il fut précipité sur » la terre et ses anges furent précipités avec lui [1]. » Rappelons-nous aussi les paroles d'Isaïe : « Et il arrivera ce jour- » là que Dieu visitera les armées de ceux qui sont élevés en » haut, et les rois de la terre sur la terre, et ils seront ras- » semblés comme une troupe de prisonniers dans une fosse » et ils seront enfermés en prison [2]. »

Dans la lutte du dieu Mardouk contre Tiamat, y a-t-il un souvenir, un écho de la tradition relative à la révolte des mauvais anges et à la chute de Satan et de ses complices, nous ne saurions le dire; mais ce qui est certain c'est que, entre l'Apocalypse et la tablette cunéiforme, il n'y a guère de commun que l'idée du combat [3]. Ce ne sont pas des dieux que saint Jean nous montre en guerre les uns contre les antres, mais des anges et de pures créatures, et il n'entre dans aucun des détails que décrit longuement le poète chaldéen. Celui-ci continue de la manière suivante :

[1] Apoc., xii, 7-9.

[2] Is., xxiv, 21-22; Sayce, dans les *Records of the past*, nouv. sér., t. i, p. 130-131. Cf. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, *passim*.

[3] Sur les allusions à la chute d'Adam et d'Ève, que peut contenir la légende cunéiforme, voir plus loin, p. 282.

136. *Širkupu*..., pendant qu'il [Marduk] formait des plans.
137. Il la coupa comme... un poisson (?) en deux parties.
138. Une moitié il éleva et lui fit ombrager le ciel.
139. Il tira un verrou, plaça des gardes,
140. Ses eaux, il leur commanda de ne pas laisser couler.
141. Le ciel..., le monde inférieur...
142. Il plaça vis-à-vis de l'Abîme, demeure d'Ea.
143. Et mesura le Seigneur la circonférence de l'Abîme,
144. Et il érigea un grand édifice d'après son modèle (le ciel), Ê-šarra,
145. Le grand édifice d'Ê-šarra que comme le ciel il bâtit.
146. Anu, Bel et Éa il fit habiter en leurs demeures [1].

La cinquième tablette correspond au quatrième jour de la Genèse [2]. Elle nous fait connaître la création des astres, de la lune et du soleil, destinés à servir de signes et à distinguer les saisons, les jours et les années. Comme dans toute la mythologie assyrienne, la lune, ou le dieu Nannaru (Sin), a ici le pas sur le soleil ou le dieu Samas. La Genèse place le soleil avant la lune.

1. Et il fit les demeures des grands dieux,
2. Les étoiles, pareillement, il plaça comme signes du zodiaque.
3. Il fixa l'année,... il dessina les images [3].
4. Pour [chacun des] douze mois trois étoiles il établit,
5. Après que les jours de l'année il eut marqué par des signes,
6. Il érigea la demeure de Nibiru [4] pour fixer (?) leurs limites,
7. Afin qu'aucun (des jours) ne manque, qu'aucun n'erre.

[1] Dans le ciel qu'il venait de former.

[2] Les premières lignes sont la suite non interrompue de la quatrième tablette.

[3] Les figures des constellations et les douze signes du zodiaque, que les Chaldéens représentaient sous la forme d'animaux. Voir le zodiaque chaldéen que j'ai reproduit dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, fig. 341, col. 1193-1194.

[4] La planète Jupiter ou Mardouk.

8. Il fixa la demeure de Bel (le pôle nord) et d'Éa (le pôle sud) hors de lui.
9. Il ouvrit des portes sur les deux côtés [du ciel],
10. Fit un solide verrou à gauche et à droite
11. Dans son milieu [du ciel] (?), il plaça le zénith.
12. Il fit briller Nannar [la lune], il lui soumit la nuit;
13. Il en fit un corps nocturne pour faire connaître les jours.
14. Mensuellement, sans interruption, il la ferma avec le disque lunaire;
15. Au commencement du mois pour briller le soir,
16. Afin que ses cornes brillent (?) pour régler le ciel,
17. Au septième jour, pour remplir à moitié le disque lunaire;
18. Au quatorzième [jour], les [deux] moitiés doivent se réunir mensuellement.

La suite de la cinquième tablette ne contient plus que des mots isolés dont on ne peut tirer aucun sens. La fin en est perdue. Elle devait continuer le récit de l'organisation du monde. Il ne reste plus malheureusement que quelques lignes mutilées d'une autre tablette. Est-ce la sixième ou la septième? Il est impossible aujourd'hui de le déterminer. Voici ce fragment :

1. Quand les dieux tous ensemble produisirent,
2. Ils avaient fait... le ciel (?) ensemble ils avaient.
3. Ils firent les êtres vivants...
4. Les bêtes des champs, les animaux des champs et les reptiles des champs,
5. ... aux êtres vivants...
6. ... pied (?) et les reptiles avec...
7. ... tous les reptiles et toutes les créatures [1]...

[1] H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament*, p. 90-97; A. H. Sayce, *Records of the past*, nouv. sér., t. I, p. 133-145; P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, in-8°, Strasbourg, 1890, p. 268-300. Voir aussi J. Oppert, *Fragments de cosmogonie chaldéenne*, p. 2-3; Th. G. Pinches, *A Babylonian Duplicate of Tablets I and II of the Creation Series*, dans *The Babylonian and oriental Record*,

Tel est le premier récit de la création. Un second récit, rédigé seulement en sémitique comme le précédent, et qui doit remonter à plus de deux mille ans avant notre ère, a été trouvé aussi dans la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive. Il est contenu dans deux tablettes brisées. Nous y apprenons qu'elles reproduisent un texte provenant de la bibliothèque de Cutha (aujourd'hui Tell Ibrahim) en Babylonie. La légende qu'elles renferment diffère notablement de la précédente; les créatures ne sont pas produites par des actes successifs. Les premières lignes manquent. Voici ce qui reste :

2. La parole est le commandement des dieux....
4. Il est le maître de ce qui est en haut et de ce qui est en bas, le maître des esprits de la terre,
5. Qui boit les eaux troubles et ne boit pas les eaux claires;
6. Dans le champ duquel l'arme de ce guerrier....
7. A pris et détruit.
8. Sur une tablette il n'a pas écrit, il n'a pas ouvert [la bouche], et les corps et les produits,
9. Il ne fit pas apparaître sur la terre, et je ne l'approchai pas,
10. Des guerriers avec le corps d'un oiseau des vallées, des hommes
11. Avec des têtes de corbeau,
12. Les grands dieux créèrent.
13. Sur la terre, les dieux créèrent cette ville.
14. Tiamat leur donna le lait.
15. La maîtresse des dieux créa leur progéniture.
16. Au milieu des montagnes ils grandirent et devinrent des héros, et

t. IV, janvier 1890, p. 25-23. Le texte a été publié par Fox Talbot, *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, 1877, p. 433-438. Cf. G. Smith, *The Chaldæan Account of Genesis*, p. 69-71; Smith-Delitzsch, *Die chaldäische Genesis*, p. 68-69, et les notes, p. 298-299; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 15-16. — Sur tout le fragment, voir Boscawen, dans l'*Academy*, 1er septembre et 6 octobre 1877, p. 219 et 344.

17. Ils s'accrurent en nombre.
18. Sept rois (qui étaient) frères apparurent comme générateurs;
19. Six mille (en nombre) étaient leurs armées.
20. Le dieu Banini leur père (était) roi; leur mère,
21. La reine (était) Melili;
22. Leur frère aîné qui marchait devant eux, Memagab [était] son nom;
23. Le second frère, Medudu (était) son nom;
24. Le troisième frère, [Memon]palah (était) son nom;
25. Le quatrième frère, [Méda]du (était) son nom;
26. Le cinquième frère, [Meman]taḥ (était) son nom;
27. Le sixième frère, [Meru]ru (était) son nom;
28. Le septième frère, Merara [était] son nom.

Colonne II (Plusieurs lignes manquent).

1. ... La malédiction mauvaise...
2. Il tourna sa parole...
3. Sur ... j'arrangeai...
4. Sur une tablette la malédiction mauvaise il (écrivit?)...
5. Dans... je pressai les augures
6. Sept contre sept en largeur j'arrangeai.
7. Je plaçai les saints (roseaux?).
8. Je (priai?) les grands dieux,
9. Istar... Zamama, Anunit,
10. Nébo..... Samas le guerrier,
11. Le fils de..., des dieux mes courriers.
12. ... Il n'abandonna pas et
13. Ainsi je parlai à mon cœur.
14. Disant : vraiment c'est moi et
15. Que jamais je n'aille sous la poussière!
16. Que je n'aille jamais... à la prière.
17. Puissé-je aller quand le fils... mon cœur;
18. Et puissé-je renouveler le fer, puissé-je prendre le vêtement noir!
19. La première année, comme elle passa,
20. Cent vingt mille guerriers je fis marcher et parmi eux
21. Aucun ne retourna vivant.
22. La seconde année, comme elle passa, je fis marcher 90,000 guerriers et aucun ne retoûrna vivant.

23. La troisième année, comme elle passa, j'en fis marcher 60,700 et aucun ne retourna.
24. Ils furent emportés; ils furent frappés par la maladie. Je mangeai,
25. Je me lamentai, je me reposai.
26. Ainsi je parlais à mon cœur, disant : « Vraiment c'est moi et
27. Qu'ai-je laissé pour régner sur (lui)?
28. Je suis un roi qui ne conserve pas son pays entier,

Colonne III.

1. Et un berger qui ne conserve pas son peuple entier,
2. Puisque j'ai produit des cadavres et laissé un désert. »
3. Avec la terreur des hommes, la nuit, la mort, la peste, je l'ai maudit.
4. Avec la peur, la violence, la destruction, la famine.
5. (J'ai effectué) la ruine de tout ce qui existe.

Tout le reste est mutilé, sauf les dernières lignes de la colonne IV :

9. Toi, ô roi, pontife (*patesi*), pasteur ou tout autre,
10. Que le dieu appellera à gouverner le royaume,
11. Cette tablette j'ai fait pour toi, cette stèle j'ai écrit pour toi.
12. Dans la cité de Cutha dans le temple de Sulim;
13. Dans l'arche de Nergal je l'ai laissée pour toi.
14. Écoute la voix de cette stèle, et
15. Ne l'enlève pas; ne l'oublie pas;
16. Ne crains pas, ne tremble pas, etc.[1].

Cette seconde légende de la création est fort obscure. Ce qu'on peut y remarquer plus particulièrement, c'est qu'elle mentionne la création d'êtres hybrides, tels que les hommes à corps ou à tête d'oiseau[2], analogues à ceux dont parle

[1] A. H. Sayce, *Records of the past*, nouv. série, t. I, p. 149-152. Le texte original n'a pas été publié.

[2] Colonne I, lignes 10-11, p. 230.

Bérose[1] et à ceux que nous montrent les monuments[2]. C'est un détail qu'on ne lit pas dans les autres légendes assyriennes.

Un troisième poème sur la création a été publié en 1890 par M. Théophile Pinches, attaché au British Museum. M. Hormuzd Rassam avait découvert à Abou-habbah (l'ancienne Sippara) en 1881-1882, la tablette sur laquelle il est écrit. Elle est bilingue (en sumérien et en assyrien), ce qui prouve qu'elle est fort ancienne, comme le sont tous les documents écrits en sumérien; la traduction remonte peut-être à deux mille ans avant Jésus-Christ[3]. Le contenu diffère notablement de celui des deux légendes sémitiques qu'on vient de lire et nous montre ainsi qu'il existait des récits divers de l'origine du monde sur les bords de l'Euphrate. En voici la traduction :

1. Incantation. La maison glorieuse, la maison des dieux, en un lieu glorieux n'avait pas encore été faite,
2. Aucune plante n'avait encore poussé, aucun arbre n'avait été fait,
3. Aucune brique n'avait été posée, aucune poutre n'avait été façonnée,
4. Aucune maison n'avait été construite, aucune ville n'avait été bâtie,
5. Aucune ville n'avait été élevée, rien de terrestre[4] n'avait été érigé,
6. Nippur[5] n'avait pas encore été fait, le temple d'Ê-Gurra[6] n'avait pas encore été bâti,
7. Uruk[7] n'avait pas encore été fait, le temple d'Ê-Anna[8] n'avait pas encore été bâti.

[1] Voir plus haut, p. 210-213.
[2] Voir Figure 13, p. 215.
[3] Cette tablette est cotée au British Museum, 82-5-22, 1048.
[4] Aucune habitation.
[5] Nippour, la Niffer actuelle, en Babylonie.
[6] Temple principal de Nippour, consacré à Il-lilla (Bel).
[7] Ourouk, Érech, Orchoé, l'Arach de Gen., x, 10. Voir p. 247.
[8] Ê-Anna, temple d'Ourouk où Istar était adorée comme déesse du ciel.

8. La mer n'avait pas encore été faite, Nun-Ki[1] n'avait pas encore été bâti,
9. La maison glorieuse, la maison des dieux, son siège n'avait pas été fait;
10. La totalité des terres et la mer aussi[2]?
11. Alors (se produisit) dans la mer un fleuve et
12. En ce jour fut fait Nun-ki, (le temple) d'Ê-sag-illa fut bâti,
13. Ê-sag-illa que le dieu Lugal-du-asagga avait fondé dans la mer.
14. Ka-dingina (Babylone) fut faite; Ê-sag-illa complété.
15. Les Anunnaki (les génies de la mer céleste), il avait faits ensemble,
16. La glorieuse cité, le siège de la joie de leurs cœurs, il avait nommée.
17. Le dieu Gi-limma (Marduk) lia une fondation devant les eaux;
18. Il fit la poussière (la terre) et la versa avec les flots (?)
19. Et quand les dieux habitèrent au lieu de la joie du cœur,
20. Alors il forma l'humanité.
21. La déesse Aruru, la semence de l'humanité avait faite avec lui.
22. Il fit les bêtes des champs et les créatures vivantes du désert il fit.
23. Le fleuve de Tigre, le fleuve de l'Euphrate il fit et il leur indiqua leur lieu.
24. Bien il nomma leur nom.
25. L'herbe, les plantes de marais, les roseaux et les forêts il fit,
26. La verdure des plaines il fit,
27. Les terres, les étangs et les fourrés aussi.
28. Les bœufs, le jeune taureau, la vache et son veau, les troupeaux de brebis,
29. Les prairies et les forêts aussi.

[1] Nun-ki, « le lieu de l'eau primitive, » appelé depuis Éridou; c'est là que fut le paradis terrestre, d'après l'explication qu'on donne de certaines légendes chaldéennes. Éridou occupait le site de l'Abou-Scharein actuel. Voir p. 259.

[2] M. Pinches pense que cette ligne pourrait se traduire : « la totalité des terres était mer. »

30. La chèvre et la gazelle il y plaça (?)
31. Le seigneur Marduk sur le rivage de la mer éleva un banc.
32. ..... comme auparavant rien de cette manière il n'avait fait.
33. ..... il fit être.
34. ..... les arbres il fit.
35. ..... Il fit là.
36. . ... il fit des poutres.
37. ..... une ville il fit.
38. ..... une habitation il éleva.
39. .. .. È-gurra il fit.
40. .... . Ê-anna il fit.

Le reste manque au recto. Le verso contient une prière avec quelques mots d'incantation[1].

Cette légende de la création, sans doute parce qu'elle est plus ancienne que les deux précédentes, est sobre de détails; on peut dire qu'elle se distingue par sa sécheresse. Le nombre des divinités qui prennent part à la création est aussi moindre; nous sommes sans doute déjà en plein polythéisme, mais le panthéon chaldéen ne s'est pas encore peuplé comme il le fera plus tard. Les lignes 20, 22, 25 et 29 rappellent plusieurs versets du premier chapitre de la Genèse, en mentionnant la création de l'homme et celle des êtres vivants comme aussi des plantes et des arbres[2]. Mais, du moins dans ce que nous connaissons de cette tablette, il n'existe aucune description du chaos; point de mention du jour ni de la nuit, de la lumière ni des ténèbres, des corps célestes, des

[1] Fritz Hommel, *Eine neugefundene Weltschöpfungslegende*, dans la *Deutsche Rundschau*, juillet 1891, t. LXVII, p. 108-109; Th. G. Pinches, dans l'*Academy*, 29 novembre 1890, p. 508-509; Id., *A new version of the Creation-story*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1891, p. 393-403; Id., *The non semitic version of the Creation-story*, dans les *Records of the past*, nouv. série, t. VI, p. 109.

[2] Gen., I, 11-12 et l. 25-29; Gen., I, 24 et l. 22, 28-30; Gen., I, 26-27 et l. 20.

oiseaux ni des poissons. Le but de l'auteur semble avoir été surtout de glorifier la fondation des grandes villes de la Babylonie, en leur attribuant une origine divine, et de célébrer le fameux temple d'Ê-sida, dont l'emplacement est si connu sous le nom de Birs-Nimroud [1]. Il est question de ce temple dans le revers de la tablette :

11. O Ê-sida, le siège illustre, aimé d'Anu et d'Istar,
12. Puisses-tu briller comme le ciel, être glorieux comme la terre ! etc.

La légende de Cutha, comme on l'a vu, n'est guère plus riche que la légende suméro-chaldéenne en détails cosmogoniques; au contraire, la première que nous avons reproduite est beaucoup plus développée et elle fournit matière, au point de vue biblique, à plusieurs considérations importantes.

Entre le récit des sept tablettes chaldéennes de la Bibliothèque d'Assurbanipal et celui de la Genèse, il existe des différences et des ressemblances notables, comme nous l'avons fait observer. Il nous faut tirer de ces rapports des conclusions dont nous aurons plus d'une fois occasion de faire usage dans le cours de cet ouvrage. On n'a pas toujours suffisamment mis en relief, ce nous semble, combien cette comparaison des traditions sacrées et des traditions profanes est à l'avantage des Livres Saints, de même qu'on n'a pas assez clairement déduit les conséquences qui en découlent.

En présence de récits tels que ceux de Moïse et de la Chaldée, on se demande naturellement où ils ont été puisés. Il n'y a que trois réponses possibles : ou la Bible a emprunté aux légendes cunéiformes [2], ou bien ces légendes ont

[1] Voir plus loin, chapitre VII, *La tour de Babel.*

[2] C'est ce que prétend, par exemple, H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit,* in-8°, Gœttingue, 1895.

emprunté à la Bible[1], ou bien enfin des deux côtés on a emprunté à une source commune. On ne saurait soutenir que la Genèse a copié les poètes chaldéens : Moïse a un tout autre accent et ses paroles une tout autre signification. On ne peut prétendre non plus que les narrations assyriennes soient extraites de la Genèse : car le fond et la forme en sont trop différents. Il faut donc admettre que l'écrivain israélite et les écrivains mésopotamiens nous ont transmis une même tradition, qui a été commune à l'origine, mais qui a pris des couleurs diverses en passant par des canaux différents. Ainsi s'expliquent les traits de ressemblance.

Ce résultat acquis, il est aisé de se prononcer sur l'ancienneté et la valeur relative des deux traditions. Qui pourrait nier, même indépendamment de l'inspiration divine et en se plaçant sur le terrain purement scientifique, que les traditions bibliques sont plus pures, plus rapprochées de la source que les traditions chaldéennes? Il faudrait être aveugle pour ne point voir que ces dernières, qui ne nous sont parvenues que couvertes d'une épaisse couche de rouille mythologique, ont été altérées et défigurées par la suite des temps.

Que faut-il conclure de là? Que ce ne sont point les légendes fabuleuses des bords de l'Euphrate et du Tigre qui doivent nous servir à expliquer, encore moins à réformer la Bible, mais que c'est au contraire la Bible qui doit nous fournir, en bonne critique, le moyen de purifier les sources corrompues de la Mésopotamie. Quand l'accord règne entre

[1] Cette opinion a été soutenue par Fréret, dans ses *Observations sur les armes employées à Babylone, avant et depuis la conquête de cette ville par Alexandre,* dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* t. XVI, Paris, 1751, 2e partie, p. 209. Elle est soutenue encore par M. L. Schmitz dans *Smith's Dictionary of Biography and Mythology,* t. I, 1853, p. 484. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 83 et suiv.

la Sainte Écriture et les souvenirs de la Chaldée, les deux récits se confirment et se corroborent mutuellement; s'ils se contredisent, c'est nous le verrons, celui de la Bible qui mérite la préférence.

Une autre conséquence importante à tirer de la comparaison du poème chaldéen avec la narration de Moïse, c'est celle qui a été signalée par un savant orientaliste allemand, M. Bickell[1] : la preuve de l'unité de la Genèse. Tous les rationalistes regardent aujourd'hui comme une vérité incontestable, définitivement établie par la critique, que le Pentateuque est l'œuvre de plusieurs auteurs. Ils prétendent même reconnaître exactement ce qui appartient à chacun d'eux. Un des documents primitifs, d'après eux, évite, jusqu'au moment de la vocation de Moïse, l'emploi du nom de Jéhovah et appelle Dieu Élohim, tandis qu'un autre document emploie dès le commencement le nom de Jéhovah; d'où la dénomination d'auteur élohiste, donnée à celui à qui est attribué le premier écrit; d'auteur jéhoviste, donnée à celui à qui est attribué le second. La plupart des critiques admettent même plusieurs auteurs élohistes, quelques-uns aussi plusieurs auteurs jéhovistes, mais, dans les premiers chapitres de la Genèse, ils ne distinguent tous qu'un écrivain élohiste et un écrivain jéhoviste. Il ne résulte pas de là nécessairement que Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque et que ce livre n'est point digne de foi; c'est là néan-

[1] Le docteur Gustave Bickell, né le 7 juillet 1838 à Cassel et célèbre dans tout le monde savant par ses publications syriaques, est un protestant converti. Il a fait son abjuration à Neustadt, le 5 novembre 1865. Il a raconté lui-même l'histoire de sa conversion dans une lettre adressée à un autre converti, le docteur Rosenthal, et publiée par ce dernier dans son grand ouvrage : *Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert*, t. IV, 1870, p. 415-464. Voir, p. 457 et suiv., ce que M. Bickell dit du rationalisme biblique. M. Bickell est depuis 1891 professeur de langues sémitiques à l'Université de Vienne, après l'avoir été de 1874 à 1891, à celle d'Inspruck.

moins la conclusion que tirent les rationalistes, sinon tous les partisans de ce système.

Quoi qu'il en soit de la théorie élohiste et jéhoviste, que l'on peut admettre dans une juste mesure[1], la découverte inattendue de la *Genèse chaldéenne* vient battre en brèche les conséquences que prétendaient en déduire les incrédules. La légende babylonienne nous montre que, déjà avant Moïse, la tradition rapportée par la Genèse existait dans sa totalité et dans son intégrité, dans son ensemble et dans ses détails, et jusqu'à un certain point dans son cadre. Le poème cunéiforme contient aussi bien certains traits du récit élohiste de la création que des traces de la relation jéhoviste de la chute de l'homme, comme nous le verrons bientôt. Il ne sera donc plus possible désormais de tirer de l'emploi différent de ces deux noms de Dieu une prétendue preuve que Moïse n'a pu les écrire, puisqu'il est constaté que les deux récits existaient, dans la tradition, antérieurement à Moïse[2].

Avant de quitter le récit de l'origine du monde d'après les tablettes des Chaldéens, il est à propos de signaler un dernier point de contact entre leurs traditions et la Genèse.

La distinction du septième jour dont parle Moïse[3] n'était pas inconnue aux Assyro-Chaldéens, à en juger par leur calendrier, tel que nous le font connaître les documents indigènes. On y trouve des traces de la semaine. Le nombre sept semble avoir eu pour eux quelque chose de sacré[4].

[1] Voir *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. III, p. 133 et suiv.

[2] Cf. G. Bickell, *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. I, Heft I, 1878, p. 128. — Moïse a pu se servir de documents préexistants.

[3] Gen. II, 3.

[4] Nos noms des jours de la semaine viennent des sept planètes et tirent leur origine des Babyloniens. Cf. E. Schrader, *Der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1874, p. 343-353.

Le septième jour est un jour de repos, dans lequel on ne doit faire aucun travail, d'où le nom de sabbat, ou jour du repos, qui lui est donné en assyrien comme en hébreu[1]. Une tablette assyrienne explique elle-même le sens du mot *'sa-bat-tum* par ces mots : *ûm nuḥ libbi* « jour du repos du cœur[2]. » Mais chez les Assyriens, le sabbat est qualifié de « jour néfaste, » en ce sens que l'on ne doit offrir en ce jour aucun sacrifice. Il était consacré à un dieu spécial. Une tablette nous fournit à ce sujet les renseignements suivants sur le mois intercalaire Élul :

> 28. Septième jour. Fête (?) de Marduk et de Zarpanit, jour consacré.
> 29. Jour *ḥul gdl.* Le roi des grands peuples
> 30. ne doit pas manger la chair grillée, ni la chair de *tumri* bouillie;
> 31. il ne doit pas changer le vêtement de son corps;...
> 32. (il ne doit pas) offrir des sacrifices. Le roi sur un char ne doit pas (monter ?)[3].

Nous voyons par là que le premier sabbat d'Élul était consacré à Mérodach et à Zarpanit, comme nous y apprenons que le second, le troisième et le quatrième, c'est-à-dire le 14, le 21 et le 28 du mois étaient dédiés respectivement à Ningi et à Nergal, à la lune et au Maître (le soleil), à Ja et à Nergal[4].

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. II, pl. 32, l. 16 a, b.

[2] *Ibid.*

[3] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. IV, pl. 32, col. I. — Cf. Sayce, *Records of the past,* t. VII, p. 159; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 1883, p. 19; Lotz, *Quæstiones de historia sabbati,* in-8°, Leipzig, 1883, p. 39-60. — Les conclusions que les assyriologues ont tirées de ces textes sont contestées par le P. A. Durand, *La semaine chez les peuples bibliques,* dans les *Études religieuses,* 15 juin 1895, p. 214-222.

[4] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. IV, pl. 32, col. I. Chaque jour du mois était du reste consacré à une divinité. Voir là-dessus

CHAPITRE II.

LE PREMIER HOMME.

Les fragments divers ét les sept tablettes du poème assyrien de la création, dans ce qui nous en a été conservé, ne nous apprennent rien de particulier sur la manière dont l'homme fut créé. Un autre poème chaldéen, l'épopée de Gilgamès, supplée, mais bien imparfaitement, à cette lacune. Nous aurons souvent l'occasion, dans le cours de cet ouvrage, de parler de Gilgamès et du poème qui nous raconte ses exploits. Il est donc nécessaire, avant tout, de le faire connaître.

Depuis 1872 jusqu'à 1890, ce héros chaldéen a été communément appelé Izdubar, parce que les caractères cunéiformes avec lesquels son nom est écrit se lisent phonétiquement Is-̣u-bar. Une tablette bilingue du British Museum[1], provenant de Babylone, a permis à M. Pinches[2] d'établir que la véritable prononciation est *Gi-il-ga-meš* :

(*An*) *Giš- gan- mas* | (*An*) *Gi- il- ga- meš.*

et sur la semaine, E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 18-22. — Cf. Sayce, *Fresh Light*, p. 24-25 ; Id., *Lectures on the origin and growth of Religion*, in-8°, Londres, 1887, p. 76-77 ; Id., *The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments*, in-8°, Londres, 1894, p. 74-78 ; St. Ch. Boscawen, *The Babylonian and Jewish festivals*, dans *The Babylonian and Oriental Record*, t. IV, janvier 1890, p. 34-36.

[1] Elle est cotée 82-5-22, 915.

[2] Dans le *Babylonian and Oriental Record*, octobre 1890, t. IV, p. 264.

Ce nom avait été conservé par Élien[1], comme celui d'un roi de Babylone dont la légende rappelle celle de Persée[2]. Précipité après sa naissance du haut d'une tour, le Gilgamès de l'écrivain grec avait été sauvé par un aigle et était monté, plus tard, sur le trône de son grand-père Sévéchoros, comme l'avaient prédit les sages chaldéens. Tout autre est d'ailleurs la légende du héros épique Gilgamès.

Le poème qui célèbre ses hauts faits est tout à la fois une sorte d'Iliade et d'Odyssée antique, qui résume dans un cadre fictif les connaissances des premiers Babyloniens, connaissances physiques, philosophiques et religieuses. Il est écrit sur douze tablettes, retrouvées dans la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive[3]; elles sont malheureusement incomplètes; la onzième tablette, contenant la légende chaldéenne du déluge, est la seule qui ait pu être reconstituée à peu près en entier[4].

Les exemplaires que nous possédons sont des copies exécutées par ordre d'Assurbanipal, au VIIe siècle avant notre ère, sur un original très ancien qui existait dans la ville d'Érech, cité savante de la Chaldée, où florissait, dès une époque reculée, une école célèbre. La date de l'original est inconnue. Ce-

1 Καλεῖται Γίλγαμος. Élien, *Hist. anim.*, XII, 21, édit. Didot, p. 210.

2 Voir J. Oppert, *Le Persée chaldéen*, dans le *Journal asiatique*, novembre-décembre 1890, p. 553. Cf. F. Hommel, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, mai 1893, t. XV, p. 291-300, novembre 1893, t. XVI, p. 13-15.

3 Voir plus haut, p. 184.

4 G. Smith est le premier qui a fait connaître des parties notables du poème de Gilgamès. Tout ce que l'on en possède a été publié par P. Haupt, *Das Babylonische Nimrodepos*, Ire part., in-4°, Leipzig, 1884; IIe part., 1891; Id., *Die zwölfte Tafel des babylonischen Nimrod-Epos*, dans les *Beiträge zur Assyriologie*, t. I, Leipzig, 1890, p. 48-79, 313-329; A. Jeremias, *Izdubar-Nimrod*, in-8°, Leipzig, 1891; A. Loisy, *Les mythes chaldéens*, p. 39-94; J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne, Is-tu-bar-Gilgamès*, in-8°, Paris, 1894.

pendant G. Smith, qui le premier en a publié des fragments, n'hésite pas à la faire remonter au moins à dix-sept siècles avant Jésus-Christ, c'est-à-dire, à une époque antérieure à Moïse. Il s'appuie, pour établir cette haute antiquité, sur l'usage des caractères très anciens que les copistes du roi de Ninive ont plusieurs fois reproduits tels quels, peut-être parce qu'ils n'en comprenaient pas le sens. Il s'appuie également sur les variantes que présentent les trois exemplaires qu'il avait étudiés, et sur l'introduction, dans le texte ninivite, de gloses explicatives qui existaient déjà dans le texte d'Érech. Ces gloses supposent que le manuscrit copié au VIIe siècle était lui-même une copie, faite sur un original dont plusieurs mots étaient déjà obscurs à l'époque de cette première transcription[1], ce qui nous reporte à une époque fort ancienne. Quelque valeur qu'on attache à ces considérations, il est impossible de douter de l'antiquité[2] du poème cunéiforme[3].

Les légendes qu'il raconte furent extrêmement populaires. Nous en avons la preuve dans les innombrables cylindres qui représentent Gilgamès[4] et reproduisent ses exploits. Sa figure colossale ornait l'entrée des palais des rois à côté des

[1] Les gloses ne pouvaient être mises que sur une copie et au moment de la transcription, car la brique une fois cuite ou séchée ne peut plus recevoir de caractères.

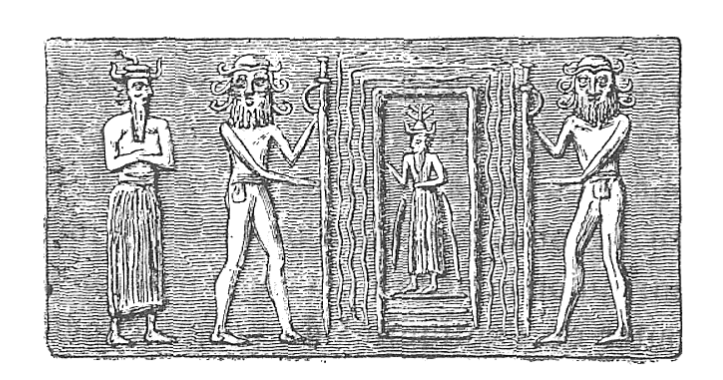
[2] Voir diverses autres preuves dans J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, p. CVI.

[3] D'après un fragment découvert par M. Pinches, l'auteur du poème se serait appelé Sin-liqi-unnini. Sayce, *Smith's Chaldæan Account of Genesis*, 1880, p. XII et 12. On trouve l'inscription suivante dans le catalogue de la bibliothèque d'Assurbanipal : « *Histoire (?) de Gilgamès, de la bouche de Sinliqiunnini.* »

[4] Voir, Figure 16, Gilgamès sur un antique cylindre babylonien. Cf. *Collection de Clercq. Catalogue méthodique et raisonné des antiquités assyriennes publié avec la collaboration* de M. J. Ménant, in-f°, Paris, t. I, 1885.

majestueuses figures des taureaux androcéphales [1]. Il ressemble fort au grand chasseur de la Genèse, Nemrod [2]. Sa renommée se répandit jusque chez les Grecs par des voies inconnues et ses travaux s'y transformèrent et devinrent en partie ceux d'Hercule. Les représentations archaïques de Thésée frappant le Minotaure ne sont autres que Gilgamès terrassant le lion [3].

Le héros, Gilgamès, était une sorte de demi-dieu, descendant de Samas-napistim, le Noé chaldéen, et originaire, semble-t-il, de la ville de Marad [4]. Les monuments figurés nous le représentent comme un géant d'une force surhumaine, le prototype de l'Héraclès des Hellènes; il étouffe un lion en le serrant sous son bras [5]. Une épaisse chevelure frisée retombe sur ses épaules; sa barbe, également frisée, couvre sa poitrine. On



16. — Gilgamès, armé de la *zukat*. Cylindre babylonien.

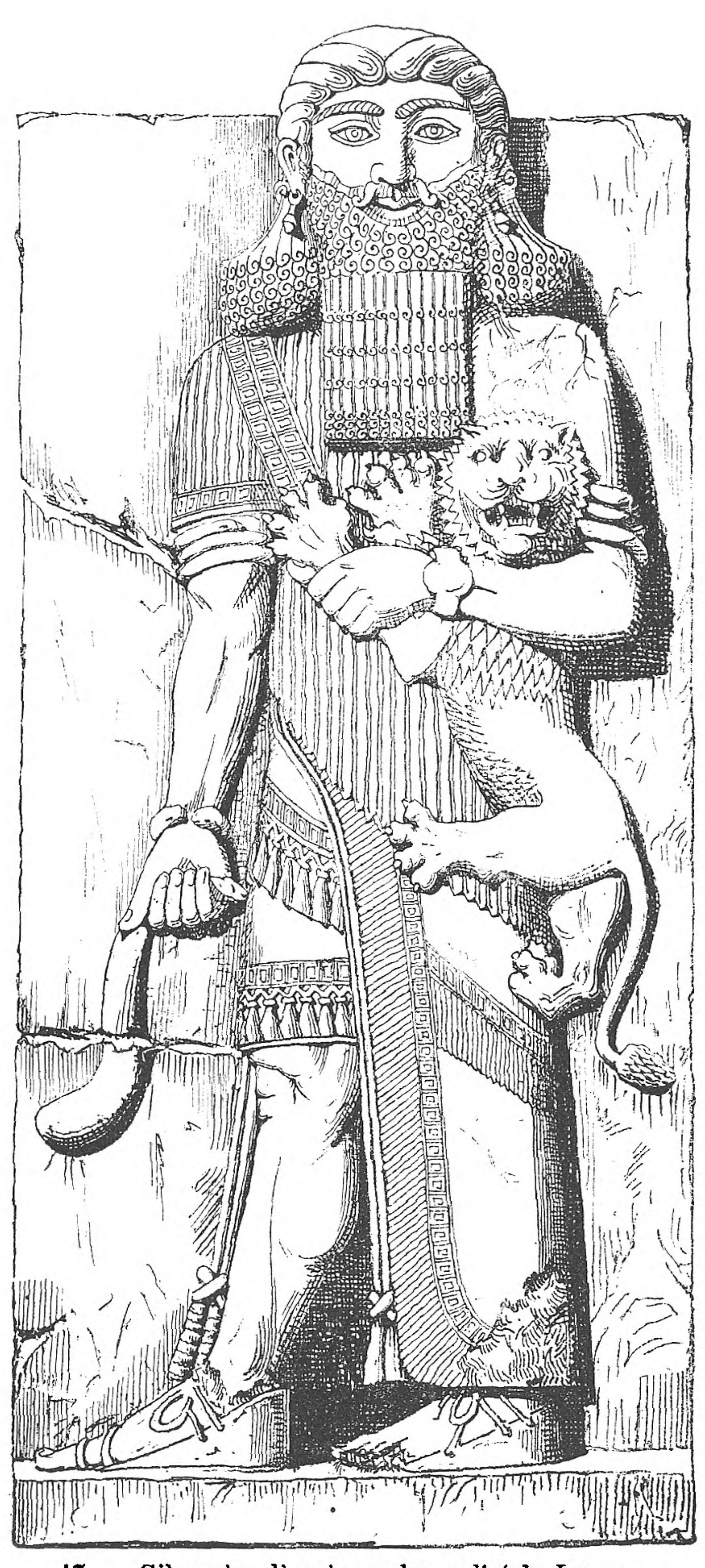
[1] Voir au t. IV, les ruines d'un palais assyrien. La Figure 17, p. 244, est la reproduction d'un bas-relief de Gilgamès qui était placé à l'entrée du palais de Sargon, à Khorsabad.

[2] Gen., x, 9. — Voir p. 344.

[3] Voir M. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, 5 in-f°, Paris (1884-1889), t. III, p. 83. Cf. *Journal asiatique*, juillet 1885, p. 54.

[4] On peut l'induire de ce que, lorsqu'il a tué un taureau monstrueux, il en offre, pour servir de vases sacrés, les cornes gigantesques, qui pouvaient contenir six mesures (*gar*) d'huile, au dieu de Marad. Tabl. VI, l. 192. Il n'est pas inutile de remarquer que la racine *marad* est celle du nom de Nemrod dont les exploits de Gilgamès rappellent le souvenir.

[5] Voir, Figure 17, Gilgamès, d'après un bas-relief du Musée assyrien du Louvre.



17. — Gilgamès, d'après un bas-relief du Louvre.

14*

l'accueillait dans la ville d'Érech par ce chant, qui exalte sa vaillance :

200. Qui est brave parmi les braves ?
201. Qui est fort parmi les forts ?
202. Gilgamès est brave parmi les braves;
203. Gilgamès est fort parmi les forts[1].

Le poème composé en son honneur s'ouvre par ce début solennel :

1. Histoire (?) de Gilgamès, de celui qui a vu l'abîme,
2. ..... a tout connu...
4. ..... sans exception.
5. Il a vu les secrets et [pénétré] ce qui était caché;
6. Il a apporté la nouvelle de ce qui eut lieu avant le déluge;
7. Il a fait un long voyage et il s'est fatigué[2]...

La ville d'Ourouk ou Érech, « la brillante demeure, le sanctuaire d'Anou et d'Istar[3], » *Uruk supuri*, « Érech la bien gardée, » est l'Ilion du poète babylonien, mais Gilgamès en est le pasteur ou le chef, non l'ennemi. La cité chaldéenne était-elle alors assiégée? On l'a supposé[4] et l'hypothèse est vraisemblable, quoique ce qui nous reste du texte soit fort obscur. Ce qui ressort, en tous cas, clairement des débris mutilés du texte, c'est que la déesse Arourou, sur l'ordre d'Anou, à la prière des habitants d'Érech, crée un héros appelé Éabani[5] le type de l'homme de la nature, velu, grossier, sauvage, mais fort comme un taureau[6], destiné à

[1] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, tabl. VI, p. 30.

[2] P. Haupt, *Nimrodepos*, tabl. I, col. I; J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, p. 3.

[3] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, tabl. II, col. IV, l. 37, p. 9.

[4] A. Loisy, *Les mythes chaldéens*, p. 41-42.

[5] Voir plus loin, p. 256.

[6] Éabani est souvent représenté sur les cylindres chaldéo-assyriens ›

devenir le compagnon et comme le complément de Gilgamès qui, par beaucoup de côtés, représente déjà l'homme civilisé.

Le poème raconte longuement à l'aide de quelles séductions Éabani est attiré des montagnes, où il vivait dans la compagnie des bêtes, au sein de la cité d'Érech,

38. Là où réside Gilgamès, le héros accompli,
39. Qui, tel qu'un buffle, domine sur les hommes [1].



18. — Gilgamès et Éabani. Cylindre babylonien.

Des songes prophétiques avaient annoncé au héros chaldéen l'arrivée de l'homme des bois. Après diverses péripéties, les douceurs de la vie molle des villes produisirent leurs effets de séduction sur Éabani. Malgré de fréquentes velléités de résistance, il se laissa gagner, ne retourna point dans ses forêts, au milieu des animaux sauvages et devint le compagnon, l'auxiliaire et l'ami dévoué de Gilgamès. L'intervention des dieux, et en particulier celle de Samas (le Soleil), avait achevé de dompter cette nature sans frein.

de même que Gilgamès. Voir Figure 18. Éabani est figuré avec les oreilles, les cornes, les pieds et la queue d'un taureau.

[1] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne,* tabl. II, col. IV, l. 38-39 et 45-46, p. 9.

Les divinités de la Chaldée, en unissant ainsi les deux héros et les deux forces, celle de l'homme civilisé et celle de l'homme barbare, avaient un grand dessein : elles voulaient, à l'aide de cette alliance, triompher de Houmbaba, l'ennemi d'Érech, dont « le rugissement est comme la tempête[1] » et qui habite au loin au milieu d'une forêt, appelée la forêt du Cèdre. Gilgamès et Éabani s'y rendent :

1. Ils s'arrêtèrent ; ils touchaient à la lisière du bois.
2. Ils contemplèrent le cèdre dans toute sa majesté,
3. Ils examinèrent les abords de la forêt...
6. Ils virent la montagne du cèdre, séjour des dieux, sanctuaire d'Irnini.
7. Sur le versant de la montagne se dressait le cèdre aux fruits abondants (?)
8. A l'ombre salutaire et délicieuse[2].

Les détails de la lutte contre Houmbaba ne nous sont pas conservés suffisamment, mais il fut vaincu et la défaite de ce redoutable adversaire fut le premier exploit des deux amis.

Gilgamès remporta bientôt une nouvelle victoire d'un genre différent : la déesse Istar, la Vénus chaldéenne, charmée de sa vaillance, lui offrit de le prendre pour époux : mais lui, connaissant son inconstance et sa perfidie, qui ont déjà fait tant de victimes dont il lui rappelle l'histoire, refuse sa main avec mépris. La déesse irritée fait créer par Anou un taureau céleste et l'envoie sur la terre pour faire périr celui qui l'a dédaignée. Vains efforts ! Éabani saisit le taureau divin « par l'épaisseur de la queue[3] » et Gilgamès le tue en le frappant entre les cornes.

[1] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne,* tabl. IV, col. V, l. 3, p. 18.
[2] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne,* tabl. V, col. I, p. 21.
[3] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, tabl. VI. col. I, l. 123, 147, p. 27-28.

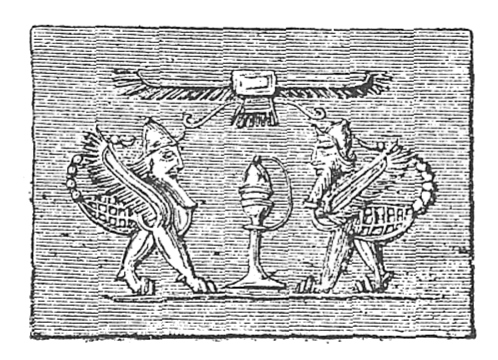
Nous ignorons par quel exploit le héros chaldéen s'illustra d'abord après ce triomphe, nous savons seulement par la suite du récit qu'il avait terrassé des lions et d'autres bêtes féroces. La septième tablette n'a pas encore été retrouvée. Ce qui nous est parvenu de la huitième renferme de vagues allusions à une expédition à Nippour et se termine par le récit de la mort d'Éabani. Au commencement de la neuvième, Gilgamès déplore la mort de son fidèle compagnon et cette seconde partie du poème forme une espèce d'Odyssée. Le vainqueur d'Houmbaba et du taureau divin ne veut pas mourir comme son frère d'armes. Afin de conserver ses jours, il forme le projet d'aller trouver son ancêtre, Samas-napistim, le Noé chaldéen, qui a reçu le privilège de l'immortalité. Le voyage qu'il lui faut entreprendre est long et difficile, mais aucun obstacle ne peut l'arrêter. Il est obligé tout d'abord de franchir une haute montagne où il rencontre des lions dont la vue le glace d'effroi; cependant ranimant son courage et saisissant ses armes, avec la protection du dieu Sin, il terrasse ces terribles ennemis. Il arrive alors à une montagne célèbre, nommée Masou. Elle est gardée par des êtres fantastiques, les hommes-scorpions, que les cylindres nous font aussi connaître[1].

2. Aux approches du mont Masu...
3. Tous les jours, ils en défendent l'entrée et la sortie;
4. Leur tête touche la voûte du ciel;
5. Leur poitrine plonge au plus profond de l'Aral (l'enfer).
6. Ce sont les hommes-scorpions qui en gardent la porte,
7. Ceux dont le seul aspect est foudroyant, dont le regard est mortel,

[1] Voir Figure 19. Cylindre de jaspe rubané, rouge, brun et vert. Musée Britannique. D'après F. Lajard, *Introduction*, pl. XLIX, fig. 2. Voir aussi, *ibid.*, pl. LIV B, fig. 2; LXI, fig. 4; J. Jeremias, *Izdubar-Nimrod*, in-8°, Leipzig, 1891, Frontispice.

8. Et dont l'éclat puissant renverse les montagnes.
9. Ils gardent le soleil à l'orient et à l'occident[1].

Gilgamès interdit hésite à la vue de ces monstres; toutefois s'armant de courage, il les aborde et, à force de prières, obtient les indications nécessaires pour continuer son voyage et marcher pendant vingt-quatre heures à travers la région de la nuit.



19. — Hommes-scorpions. Cylindre assyrien.

Quand il a franchi la route ténébreuse que poursuit le soleil au-dessous de l'horizon, le héros chaldéen se trouve tout à coup dans un paradis enchanté, où croît un arbre merveilleux :

48. Ses fruits sont de pierre *sandu;*
49. Ses branches (?) pendantes offrent un agréable aspect;
50. Ses bourgeons (?) sont de pierre *uknu,*
51. Ses fruits ont belle apparence[2].

Cependant Gilgamès n'est pas arrivé au terme de son long voyage. La dixième tablette s'ouvre par la peinture de la déesse Sabit, qui est assise sur le trône de la mer. Elle annonce au descendant de Samas-napistim qu'il ne pourra retrouver son ancêtre qu'en franchissant les espaces liquides immenses dont elle est la reine. Il est impossible à un mortel de les traverser, ajoute-t-elle; seul, Samas, le soleil, peut le faire. Néanmoins elle se laisse toucher enfin par ses instances et lui indique où il pourra trouver Amel-Éa, le

[1] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne,* tabl. IX, col. II, p. 34-35.

[2] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne,* tabl. IX, col. IV, l. 49-51, p. 37.

pilote de Samas-napistim, qui consentira peut-être à tenter l'aventure.

Le vieux pilote y consentit en effet. Il manœuvra avec tant d'habileté que, au bout de trois jours, les deux navigateurs avaient fait le chemin de trente-cinq journées. Il ne leur restait plus qu'à franchir le passage le plus difficile, celui des eaux de la mort. C'était le dernier obstacle qui s'opposait à l'accomplissement des vœux de Gilgamès. Pendant qu'il s'efforçait de fendre avec son aviron les eaux de la mort, Samas-napistim aperçut avec étonnement ces inconnus qui se dirigeaient vers lui. Bientôt Gilgamès l'aborde et lui raconte toute son histoire, ainsi que le but de son voyage : il est venu pour apprendre de sa bouche le secret de la vie et le moyen d'échapper aux coups de la mort. Mais ce secret, Samas-napistim refuse de le lui apprendre :

26. Depuis que nous construisons des maisons et que nous scellons...,
27. Depuis que les frères se querellent,
28. Depuis que l'inimitié existe entre [les hommes],
29. Depuis que le fleuve roule ses eaux,
30. Que les oiseaux *kulili* et *kirippâ*
31. Contemplent le soleil en face,...
32. Depuis ce jour, il n'y a pas...
33. [La vie] et la mort [vont] comme de pair.
34. De la mort il n'a pas gardé[1]....
35. Depuis que l'homme malade et l'homme sain prient[2]....
36. Les Anunnaki, les grands dieux,
37. Mammit, la maîtresse du destin, fixent le sort avec eux,
38. Règlent la mort et la vie.
39. Et ne révèlent [à personne] le jour de la mort[3].

Il est digne de remarque que dans ce passage sur la mort,

[1] C'est-à-dire l'homme a été voué à la mort.

[2] Les prières de l'homme malade et de l'homme bien portant ne les sauvent pas de la mort.

[3] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne,* tab. x, col. vi, l. 26-39.

qui joue un rôle important dans le poème, nous ne rencontrons aucune allusion à la vérité capitale que nous enseigne la Genèse[1], savoir que la mort est le châtiment du péché et la punition de la désobéissance de l'homme aux ordres de son créateur.

Gilgamès, déçu dans ses espérances et ne pouvant arracher à son aïeul le secret de la vie, veut du moins apprendre comment il a obtenu lui-même l'immortalité. Samas-napistim cède enfin aux désirs de son petit-fils et lui raconte son histoire, qui n'est autre que l'histoire du déluge. Elle forme le principal sujet de la onzième tablette. Nous aurons à reproduire plus loin dans son entier le récit du Noé chaldéen[2]. Gilgamès l'avait écouté avidement. Son aïeul lui dit alors, après lui avoir expliqué comment les dieux l'avaient rendu immortel, ainsi que sa femme :

206. « Et maintenant, lequel d'entre les dieux te rendra, toi aussi, resplendissant (de santé) ?
207. Veux-tu obtenir la vie que tu recherches?
208. A cette fin, ne monte pas encore (sur le vaisseau). » Durant six jours et sept nuits,
209. Comme sur quelqu'un qui fait halte au milieu de sa course,
210. Sur lui fondit le sommeil (?), à la façon d'un vent violent.
211. Samas-napistim, s'adressant à sa femme, lui dit :
212. « Regarde le héros qui recherche la vie :
213. Sur lui a fondu le sommeil (?), à la façon d'un vent violent. »
214. Sa femme, s'adressant à Samas-napistim, l'Éloigné, lui dit :
215. « Touche-le et donne à manger à ce héros du *tâ*,
216. Puis qu'il s'en revienne guéri par le chemin qu'il a déjà parcouru[3]. »

Le poète veut sans doute décrire ici les origines de la médecine et de cette science magique dont étaient si fiers les

[1] Gen., II, 17 ; III, 3, 19.
[2] Voir chapitre VI, *Le Déluge*.
[3] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, tab. XI, p. 58.

Chaldéens. Le *tâ* est en effet une sorte d'aliment ou plutôt de médicament magique que la femme de Samas-napistim prépare avec beaucoup de soin. Elle lui fait subir six sortes de préparations, mélanges, combinaisons, opérations successives dont la nature est fort difficile à déterminer, mais qui font penser aux sorcières du moyen âge, héritières sans le savoir des mages de Chaldée, lorsqu'elles faisaient bouillir dans leurs chaudrons les plantes diverses qu'elles avaient cueillies avec des rites diaboliques. Il ne faut pas moins de six jours entiers de travail pour que le *tâ* acquière toutes ses propriétés curatives. Le septième jour, Samas-napistim éveille Gilgamès et lui fait manger l'aliment merveilleux. Cependant la plante magique ne suffit point pour lui rendre la santé et les forces : son corps est couvert de pustules, la lèpre a attaqué sa chair vive, la maladie le tient couché dans son bateau sur les eaux de la mort. Un bain, pris dans une eau purificatrice, rend sa plaie (?) brillante comme du métal ; il jette sa lèpre comme une peau, afin que la mer l'emporte ; il entoure sa tête d'un bandeau neuf et il est prêt à reprendre la route d'Érech.

Avant de dire adieu à son petit-fils, Samas-napistim, sur la prière de sa femme, révèle enfin à Gilgamès le secret de la vie : c'est une plante qui a la vertu merveilleuse de donner l'immortalité. Il lui indique le moyen de la reconnaître et de s'en assurer la possession. L'ami d'Éabani se la procure en effet, mais par malheur un serpent la lui ravit en chemin, pendant qu'il retourne à Érech. Cet épisode est un des plus intéressants du poème ; nous en donnerons la traduction au chapitre III. Gilgamès perd ainsi le fruit de son long voyage ; il devra suivre la voie de tous les mortels.

A la fin de la onzième tablette, il est de retour à Érech. Dans la douzième et dernière, il se lamente d'abord sur le sort de son ami Éabani :

13. [Hélas! Éabani! nous ne te verrons plus aller] au temple.
14. [Revêtu de] blancs vêtements...
15. Comme un ami...
16. Tu ne te frotteras plus de la graisse onctueuse du taureau,
17. Dont l'odeur suave rassemblait [les hommes] autour de toi!
18. Tu ne dirigeras plus l'arc contre la terre,...
22. Tu ne lieras plus à tes pieds des sandales.....
26 Tu n'embrasseras plus le fils que tu aimes,
27. Le fils que tu détestes, tu ne le battras plus!
28. La terre rugissante s'est emparée de toi,
29. La sombre, la noire mère, la déesse *Nin-a-zu*, la ténébreuse[1].

Pendant que Gilgamès se désole ainsi de la perte de son ami, il conçoit un désir violent de le revoir. Il va donc se prosterner aux pieds du dieu *Nin-gul*, dans son sanctuaire, afin qu'il exauce son vœu et lui répète la lamentation qu'on vient d'entendre. Mais sa prière est inutile. Il la renouvelle, sans plus de succès, dans le temple de Bel, auprès de Sin, auprès d'Éa. Malgré tant d'échecs, sa constance ne se décourage pas; enfin elle triomphe. Il s'adresse en dernier lieu au dieu des enfers, à Nergal :

22. Guerrier, héros, ô dieu Nergal,...
23. Détends (?) le cercle (du monde [?]) et entr'ouvre la terre, que l'ombre d'Éabani, comme un souffle (?), sorte de terre[2]!

Nergal se laisse toucher; il entr'ouvre la terre et Éabani apparaît. Gilgamès veut savoir de lui les secrets de la vie d'outre-tombe. Son ami refuse d'abord de le satisfaire, mais, à la fin, comme nous l'apprenons par les fragments très mutilés qui nous restent, il cède à son désir et lui décrit ainsi le séjour des morts :

29. ... Il m'a fait descendre dans un lieu de ténèbres, la demeure d'Irkalla,

[1] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, tab. XII, col. I, p. 64-65.
[2] *Ibid.*, tabl. XII, col. III, p. 67.

30. Dans la maison où l'on entre pour ne plus en sortir,
31. Dans le chemin où l'on s'engage sans retour.
32. Les habitants de ce lieu sont privés de lumière,
33. Ils vivent de poussière et se nourrissent de boue,
34. Ils sont vêtus d'ailes, à la façon des oiseaux,
35. Ils ne voient pas le jour, il sont assis dans la nuit, etc.[1].

Le poème se clot avec cette description de l'au delà[2]; le sage chaldéen ne peut nous mener plus loin : il a recueilli dans ses douze tablettes tout ce qu'il savait sur la vie et sur la mort[3].

Parmi les passages de l'Histoire de Gilgamès qui méritent d'attirer l'attention, le récit de la création d'Éabani est un des principaux. A la prière des habitants d'Érech :

30. [Anu] dit à Aruru, la grande déesse : « Toi, ô Aruru, tu as créé...
31. Maintenant, crée son compagnon [de Gilgamès?]...
33. La déesse Aruru, ayant entendu cela, conçut en son cœur l'image du serviteur (?) d'Anu.
34. La déesse Aruru lava ses mains, et, ayant pétri de l'argile, l'étendit sur le sol.
35. ..... elle créa Éabani, rejeton illustre, suivant (?) de Ninib.
36. Tout son corps [était couvert] de poils, sa chevelure (?) était faite comme celle des femmes....
38. ..... Il connaissait (?) les hommes et le pays; il était vêtu comme le dieu Ner.
39. Il broutait l'herbe en compagnie des gazelles,

[1] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, tabl. XII, col. *b* (?) p. 70. — Les traits ici réunis se retrouvent plus développés dans le poème de la *Descente d'Istar aux enfers*, que nous reproduirons dans le tome IV.

[2] Nous ne rapportons pas ici quelques traits isolés et quelques détails qui ont pour but de relever les vertus guerrières.

[3] Sur le caractère, la portée et la signification historique et cosmologique de la légende de Gilgamès, voir A. Loisy, *Les mythes chaldéens*, p. 66-74; J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, p. LVIII-LXIX.

40. Il allait à l'abreuvoir de pair avec les bêtes;
41. Avec les reptiles des eaux il s'en donnait à cœur joie[1].

Nous rencontrons dans ce passage un trait qui a une ressemblance frappante avec un verset de la Genèse : « Jéhovah Élohim forma l'homme du limon de la terre[2]. » Le nom d'Éabani signifie : « celui qui m'a fait est Éa. » Parmi les titres d'Éa figure celui de « potier, mouleur d'argile. » Dans le récit du déluge, Samas-napistim est appelé « argile[3] », il est dit des hommes qui périssent dans cette catastrophe « qu'ils retournent à la boue » d'où ils ont été tirés[4]. » Les Égyptiens, au moins dans un de leurs mythes, admettaient aussi que l'homme avait été façonné avec de l'argile[5].

[1] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, tabl. II, col. II, p. 15.

[2] Gen., II, 7.

[3] Voir plus loin. ch. VI, *Le Déluge*, lignes 21-22, p. 308.

[4] Voir plus loin, lignes 119, 134, p. 317, 319. — La création de l'humanité en général est attribuée à Mardouk dans un hymne en son honneur : « Il a créé les hommes pour leur faire du bien. » A. Loisy, *Les mythes chaldéens*, p. 26.

[5] Nous avons déjà noté, p. 205, que, dans la mythologie égyptienne, la création de l'homme est ordinairement rapportée au dieu Khnoum qui le façonne avec de la terre sur un tour à potier. Voir G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1895, t. I, p. 456 ; Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 87. On peut voir les représentations figurées dans notre *Dictionnaire de la Bible*, t. I, 1895, col. 179, fig. 22; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, 1881, p. 20 et 21 ; t. III, 1883, p. 482, d'après un bas-relief du grand temple de Philæ et d'après un bas-relief du temple d'Esnéh. La création des quatre races qui composent l'espèce humaine, d'après les Égyptiens, était attribuée par eux, sauf pour les nègres, aux pleurs d'Horus et à la déesse Sekhet, une des personnifications de l'œil d'Horus, le soleil. Les textes disent que les hommes étaient nés de l'œil et les dieux de la bouche de Ra ou d'Horus. On retrouve un symbolisme analogue, faisant venir les plantes et les bêtes d'une émanation divine, dans un papyrus magique, traduit par M. Birch. Voir E. Lefébure, *Les quatre races au jugement dernier*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, 1875, p. 45. Voir aussi la traduction du texte D, p. 47-48.

CHAPITRE III.

LE SITE DU PARADIS TERRESTRE.

L'Écriture nous apprend que le premier homme fut placé, après sa création, dans un jardin de délices, arrosé par quatre fleuves, l'Euphrate, le Tigre, le Géhon et le Phison. La tradition de presque tous les peuples a conservé le souvenir de ce paradis terrestre[1], mais la situation nous en est inconnue.

L'assyriologie ne nous a encore fourni aucun renseignement précis sur ce sujet. Nous avons rencontré dans l'analyse du poème de Gilgamès plusieurs allusions à des pays merveilleux où croissent des arbres paradisiaques[2], mais le poète ne nous donne aucune indication géographique positive. Henry Rawlinson place le paradis terrestre en Babylo-

[1] Voir J. R. F. Obry, *Le Berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux*, in-8°, Paris, 1858. — Des traditions égyptiennes, les seules dont nous devons nous occuper explicitement avec les traditions assyriennes, ont conservé le souvenir d'un âge d'or : « Les serviteurs ou suivants d'Horus, dit M. Chabas, composaient l'armée d'Horus combattant pour Set pour revendiquer les droits d'Osiris (Voir de Rougé, *Mémoire sur les six premières dynasties*, p. 12, note; Naville, *Mythe d'Horus*, pl. 13, 14 et 17). Le canon royal de Turin les place dans les temps mythologiques et M. Goodwin les assimile aux Νέκυες ou Mânes de Manéthon (*Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1867, p. 49). Les Égyptiens considéraient comme étant leur âge d'or le temps des *Suivants d'Horus*. On lit, par exemple, à la fin d'une inscription trouvée dans l'île de Tombos, en Nubie, dans laquelle on exalte la gloire de Thotmès Ier. « C'est ce qu'on avait vu dans le temps des dieux, lors des Sui- « vants d'Horus; il (le roi) a donné le souffle vital à quiconque le suit, ses « abondantes faveurs à qui prépare sa voie » (Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. 15 a). » Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, Introduction, p. 7-8.

[2] Voir, plus haut, p. 251-253.

nie, d'après les documents indigènes. Cette contrée est souvent appelée Gan-Douniyas, « l'enclos ou la forteresse du dieu Douniyas[1], » nom qui ressemble au Gân Éden, ou « Jardin d'Éden » de la Genèse. Deux des quatre fleuves du paradis sont le Tigre et l'Euphrate, qui arrosent la plaine fertile de Babylone. L'Euphrate, à cause de sa forme, s'appelait Pourat ou « l'eau qui se courbe, » en sumérien ; le Tigre se nommait Masgougar, « le courant, » Tiggar et Idikna ou Idihkla ; c'est de ce dernier nom que vient le Ḥiddéqel (Tigre) de la Genèse, avec le préfixe sumérien *ḥid*, qui signifie « rivière. » Le Phison, d'après sir Henry Rawlinson, est l'Araḥtou, et le Géhon, le Djuḥa, qui arrose Éridou[2].

La ville d'Éridou était le site même du Jardin d'Éden[3]. Les hymnes de la Chaldée méridionale en langues sumérienne et assyrienne, retrouvés dans la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive, parlent d'un bocage sacré, planté à Éridou :

Dans Éridu a crû un palmier ombreux ; dans un lieu sacré il est devenu verdoyant ;
Sa racine est une pierre brillante[4] qui s'étend sur les [eaux de] l'abîme.
Devant le dieu Éa elle a crû dans Éridu, [la terre] féconde ;
Son siège est le lieu [central] de la terre ;
Son feuillage est la couche de la déesse Sikum[5].

1 Gan-Douniyas ou terre de Kardounias, autre manière de lire *Gandouniyas* ou *Gandouna*. Dans ce dernier nom, les mots *Gan-Éden* sont encore transparents. Le pays de Kardounias est le pays au sud de la Babylonie. Voir la carte de Babylone et de la Chaldée, dans M. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, 1875, planche I, p. 45, ou la carte du grand empire d'Assyrie, dans les *Annales des rois d'Assyrie*, 1874, planche VII, p. 296.

2 H. Sayce, *Smith's Chaldæan Account of Genesis*, p. 84.

3 *Ibid.*, p. 72. Cf. sur la question H. Sayce, *The origin of the Phœnician Cosmogony and the Babylonian Garden of Eden*, dans l'*Academy*, 20 mars 1875, p. 299-301.

4 En assyrien : la pierre *uknu*.

5 Le nom de cette déesse est incertain.

Le [bocage] saint de la demeure dont l'ombre est épaisse comme celle d'une forêt, personne n'y est entré.
[Au] milieu de [ce bocage] était le dieu Tammuz[1].

Une inscription du roi Éri-akou de Larsa, l'Arioch de la Genèse[2], nous apprend que de son temps il y avait à Éridou « un arbre sacré, » sans doute, une sorte d'oracle. « Au dieu Nin-girsu, porte cette inscription, son roi, Éri-aku, pasteur des possessions de Nippur, exécuteur de l'oracle de l'arbre sacré d'Éridu, pasteur d'Ur et du temple Ê-udda-im-tigga, roi de Larsa, roi de Sumir et d'Accad, etc.[3] ».

Éridou est l'Abou-Schareïn actuel. Sir Henry Rawlinson croit pouvoir fixer le site précis du bocage sacré au lieu nommé aujourd'hui Dhib[4].

En plaçant ainsi en Chaldée le site de l'Éden, le savant anglais reprend, sous une forme nouvelle, la thèse soutenue en 1691 par le savant évêque d'Avranches, Huet[5], et par quelques autres[6]. Toutes les objections qui ont fait rejeter le système de Huet par les exégètes gardent encore leur force et ne permettent guère de chercher le paradis terrestre en Babylonie, ainsi que nous allons le voir, quand nous apprécierons l'opinion de M. Frédéric Delitzsch, après l'avoir d'abord exposée.

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. IV, pl. 15, verso, l. 62-64; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, 1882, p. 104; Sayce, *Smith's Chaldæan Account of Genesis,* p. 87; Id., *The Higher Criticism,* p. 101.

[2] Gen., XIV, 1.

[3] Hommel, dans H. Sayce, *The Higher Criticism,* p. 102.

[4] Sayce, *Smith's Chaldæan Account of Genesis*, p. 86. Le frère d'Henry Rawlinson place aussi le paradis terrestre en Chaldée. G. Rawlinson, *Biblical Topography,* in-16, Londres, 1887, p. 17-19.

[5] Huet, *De la situation du paradis terrestre,* Paris, 1691; réimprimé en latin, à Leipzig, en 1694, à Amsterdam, en 1698 et 1701.

[6] E. Morin, *De Paradiso terrestri,* en tête de la *Geographia sacra seu Phaleg et Canaan,* de Bochart, *Opera omnia,* 3e édit., Liège, 1692, t. I, p. 9-28.

M. Frédéric Delitzsch, professeur d'assyrien à l'université de Leipzig, a essayé, comme le savant anglais, de déterminer d'après les tablettes cunéiformes, la situation du Paradis terrestre, et il a publié sur cette question un volume spécial[1]. Voici le résumé de son système :

Tout porte à placer en Babylonie même, c'est-à-dire dans la plaine où fut bâtie la ville de Babylone, le berceau du genre humain. La géographie physique prouve que l'Euphrate et le Tigre, dans les temps préhistoriques, se réunissaient ensemble dans le voisinage de la ville d'Opis et se séparaient de nouveau au sud. Si l'on ne peut pas se servir de cette circonstance pour expliquer la description hébraïque du Paradis, il est vrai du moins qu'autrefois, dans les temps reculés, le Tigre paraissait n'être, au nord de Babylone, pendant une partie assez considérable de son cours, qu'une simple dépendance de l'Euphrate. Ce dernier, coulant à un niveau beaucoup plus élevé que le Tigre, envoie à celui-ci beaucoup de ruisseaux et de canaux, de telle sorte que, jusqu'au-dessous de Babylone, c'est réellement l'Euphrate qui arrose les terres comprises entre les deux fleuves et qui alimente de ses eaux le Tigre, qui en manque. A partir de là, au sud de Babylone, le Tigre reprend de nouveau son cours indépendant, tout à fait distinct de celui de l'Euphrate.

Du reste, il y avait aussi un grand canal qui allait de la ville de Babylone au Tigre, comme nous le verrons bientôt. L'existence de ces grands canaux nous ramène à la question qu'il faut maintenant traiter. Comment trouver en Babylonie les deux autres grands fleuves dont parle le récit de la Genèse ? D'après M. Delitzsch, le Phison et le Géhon ne sont pas des fleuves proprement dits, mais de simples canaux ; le mot *nahar*, employé en hébreu pour désigner l'Euphrate

[1] Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie. Mit zahlreichen assyriologischen Beiträgen zur biblischen Länder- und Völkerkunde,* in-12, Leipzig, 1881.

et ses quatre branches, de même que le mot assyro-babylonien correspondant *nâru* (araméen, *nahrâ'*; arabe, *nahr*) peut signifier des canaux, grands ou petits, tout aussi bien qu'un fleuve ou une rivière; la division du fleuve paradisiaque en quatre bras a surtout pour but d'indiquer l'idée d'irrigation; enfin, plusieurs des canaux babyloniens étaient larges et navigables, comme l'Euphrate et le Tigre eux-mêmes; bien plus, quelques-uns d'entre eux ont servi d'abord vraisemblablement de lit à ces fleuves ou à des bras de ces fleuves; ils n'ont pas été creusés de main d'homme, mais par l'Euphrate et le Tigre, qui écoulaient autrefois par cette voie une partie de leurs eaux; plus tard, quand le courant s'est porté ailleurs, ces anciens canaux naturels ont été utilisés comme canaux artificiels.

Quand il a préparé ainsi le terrain, avant de chercher encore dans les canaux babyloniens le Phison et le Géhon, M. Delitzsch cherche d'abord la terre qu'ils arrosaient, Kousch et Havila. Il voit le nom de Kousch dans cette puissance élamitico-sumérienne qui, trois mille ans avant Jésus-Christ, dominait dans la Babylonie centrale; elle s'appelait la dynastie des Kassi ou Kaschi et nous en retrouvons la trace avec certitude dans l'ancienne forme du nom des Chaldéens, *Kas-da*, c'est-à-dire « territoire des Kassites. » C'est de ce même nom (Kissiens) que se sert Hérodote pour désigner les Élamites. Dans la Bible, il faut donc distinguer deux Kousch, celui d'Afrique et celui d'Asie, le Kousch-Éthiopie (hiéroglyphiquement *Kasch, Kisch*), et le Kousch du Géhon, d'où sort Nemrod, le représentant le plus ancien de la civilisation non sémitique de la Babylonie. C'est là une preuve de la haute antiquité du récit biblique, car le nom des Kassi s'était transformé plus tard en Kaśdaï, et du nom des Kaśdaï on n'aurait jamais pu faire sortir le Kousch biblique.

Havila, « la terre de sable, » est la partie du désert de

Syrie qui confine à l'Euphrate. Les produits de la terre d'Havila, l'or, le bdellium et la pierre appelée *šoham* se rencontrent dans ce pays. *Šoham* est le babylonien *šamtu*, contracté de *šahâmatu* (*tu* est la terminaison féminine) : c'est une production tout à fait propre aux environs de Babylone. Les anciens géographes nous apprennent que le bdellium est aussi un produit de ces contrées.

Ainsi Havila est sur la rive occidentale de l'Euphrate, Kousch sur la rive orientale; il s'appelle aussi Melouch ou Accad, par opposition à la Babylonie méridionale, nommée Makan ou Soumir. On arrive ainsi à un pays qui est un véritable jardin, le pays qui s'étend autour de Babylone et est appelé Kar-Douniyas, c'est-à-dire littéralement, « le jardin du dieu Douniyas. » C'est le nom que lui ont donné les Babyloniens et les Assyriens, dès la plus haute antiquité. L'antique Babel, « la Porte de Dieu, » en formait le centre.

La source qui arrosait Kar-Douniyas ou le jardin d'Éden, c'est donc l'Euphrate, avec ses diverses branches, qui deviennent des rivières indépendantes, et avec le Tigre. Les deux bras du fleuve appelés Phison et Géhon sont le Pallakopas et le Schatt-en-Nil.

Au-dessous de Babylone, il y avait deux canaux, plus importants que tous les autres; à partir de leur séparation du fleuve, ils avaient un cours indépendant de celui de l'Euphrate et du Tigre. L'un d'eux est le canal navigable de Pallakopas, qui baignait la ville d'Ur, d'où émigra Abraham. Il se détachait de l'Euphrate en aval de Babylone, et allait se jeter dans le golfe Persique, en suivant le cours qu'avait suivi primitivement l'Euphrate lui-même. C'est le Phison.

L'autre canal est celui auquel les Arabes ont donné le nom de Schatt-en-Nil. C'est, comme le précédent, un canal large et navigable, qui commence sur la rive gauche de l'Euphrate, à Babylone; il arrosait la ville d'Érech et rentrait ensuite dans le lit principal de l'Euphrate, à la limite de

la Babylonie centrale et de la Babylonie méridionale. C'est le Géhon de l'Éden ; c'est là aussi qu'étaient le pays de Kousch et les quatre villes de Nemrod, fils de Kousch, nommées dans le chapitre x de la Genèse : Babel, Érech, Accad et Chalanné, toutes situées sur la rive gauche de l'Euphrate[1].

Les noms du Pallakopas et du Schatt-en-Nil n'ont aucune ressemblance avec ceux du Phison et du Géhon, mais il faut se rappeler que la plupart des cours d'eau de ces contrées avaient autrefois deux dénominations, l'une suméro-accadienne, l'autre sémitico-babylonienne.

M. Delitzsch explique le nom de Géhon par le nom ancien du Schatten-Nil actuel. Le Schatt-en-Nil s'appelait en babylonien *Araḥtu*, mot qui dérive de la même racine qu'*arḥu*, « voie, chemin ; » mais en sumérien il s'appelait *Ka-ḥanna ;* Sennachérib le mentionne plusieurs fois comme rivière navigable. Le signe rendu par *ka* peut se rendre aussi, en sumérien, par *gu*, de sorte qu'on peut lire *Guḥan* aussi bien que Ka-ḥan. L'analogie de ce nom avec Géhon est manifeste.

Quant au Phison, aucun canal des environs de Babylone n'a porté un nom qui s'en rapproche, mais le terme sumérien, *pisan*, en assyrien *pisânnu*, a le sens général de « canal. » Les Babyloniens ont-ils jamais donné au Pallakopas le nom de *Pisan*, ou canal par excellence? C'est ce que M. Delitzsch ne peut décider.

Le nom même du paradis terrestre, Éden, est, d'après notre auteur, le mot sumérien, *édin*, qui signifie « steppe, désert. » Cette signification paraît fort peu convenir à un lieu de délices, mais M. Delitzsch croit que le sens primitif d'*édin* est « dépression » de terrain, ce qui correspond au nom de *Zôr*, donné plus tard par les Arabes, avec la même

[1] Cf. S. Hommel, *Die Lage des Gartens Eden nach den neuesten keilinschriftlichen Forschungen, Beilage sur Allgemeinen Zeitung,* 17 août 1881, p. 3353-3355.

signification, au pays babylonien. Il est néanmoins certain que, en assyrien, le mot *ṣeru*, qui traduit le sumérien *édin*, a toujours le sens de « désert. »

Tel est, dans ses traits principaux, le système de M. Frédéric Delitzsch sur la situation géographique de l'Éden. A ses yeux, le récit de la Genèse est d'origine babylonienne. Les habitants de la Babylonie ont placé le paradis terrestre dans cette terre féconde, bénie du ciel, abondamment arrosée par de beaux fleuves, prodiguant ses trésors à ses heureux habitants. La plaine où s'élevait l'antique Babel, avec ses nombreux canaux qui portaient partout la fertilité et la vie, c'était bien le paradis sur la terre. Mais l'histoire de ce paradis, c'était un mythe, non une réalité.

M. Frédéric Delitzsch a-t-il enfin résolu la question depuis si longtemps débattue du site du paradis terrestre? Non.

Pour apprécier le système de l'assyriologue de Leipzig, il faut distinguer le fond et l'interprétation qu'il en donne. L'interprétation, pour la caractériser par un mot d'un usage courant en Allemagne, est « subjective; » elle repose sur des conceptions personnelles, non sur des preuves objectives; inconciliable avec le caractère historique de la Genèse, elle devrait cependant s'appuyer sur autre chose que sur des hypothèses, imaginées par l'auteur d'après des idées préconçues.

Nous n'avons pas besoin de nous arrêter à discuter l'assertion d'après laquelle le paradis est un mythe; le système de M. Delitzsch est faux et, par conséquent, toutes les conclusions qu'il veut en tirer croulent par la base. Son opinion doit être rejetée, parce qu'elle ne répond pas aux données du problème. On a le droit, il est vrai, de considérer, ainsi qu'il le fait, une partie des rivières de l'Éden comme d'anciens bras du fleuve, devenus plus tard des canaux. Le texte hébreu peut s'interpréter dans le sens de « bras » de

fleuve[1]. Là n'est donc pas le vice du système de M. Delitzsch ; ce qui le rend inacceptable, c'est qu'il n'est pas d'accord avec la narration de Moïse qu'il prétend expliquer.

On n'a pas retrouvé jusqu'ici en Babylonie de description expresse et certaine du lieu où séjourna le premier homme[2]; la Bible est par conséquent notre unique source de renseignements, et tout système qui est en contradiction avec les données de la Genèse est par là même faux. M. Frédéric Delitzsch n'a rien découvert dans les inscriptions cunéiformes qui éclaircisse *directement* la question du site de l'Èden ; il n'a pas découvert davantage de renseignement *indirect* sur le point le plus important et le plus difficile, celui de l'identification du Géhon et du Phison. Il en est réduit à recourir à des étymologies vagues, procédé dangereux avec lequel on peut tout prouver, même qu'Éden était situé en Amérique, comme l'ont fait des esprits aventureux, non seulement avant que la philologie comparée fût devenue une science, mais aussi pendant ces dernières années. Dans toutes les langues du monde, avec un peu de persévérance et de savoir-faire, on peut découvrir des mots semblables par l'analogie du son. C'est ainsi que Hitzig avait trouvé dans le sanscrit l'explication des noms propres de la Genèse[3]. Il faut donc d'autres preuves que celles qui sont tirées d'une étymologie plus ou moins arbitraire et douteuse.

Du reste, dans l'explication de M. Delitzsch, le Phison et

[1] Le point où un canal tire sa naissance d'un fleuve est appelé en assyrien *reš nari, caput fluminis*. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 98. C'est le mot même qu'emploie la Genèse, II, 10, dans le texte original.

[2] Le poème de Gilgamès dit que Samas-napistim, le Noé chaldéen, avait été placé par les dieux « à la bouche des fleuves. » On peut voir là, comme on l'a fait (A. Loisy, *Les mythes chaldéens,* p. 76), une allusion à Gen., II, 10, mais elle est pour le moins très vague. Voir p. 325. Quant à l'opinion qui identifie l'Éden avec Éridou, p. 259, elle n'est pas démontrée.

[3] Voir plus loin, à la fin du volume, au commencement de l'appendice I, comment Hitzig fait dériver du sanscrit les noms d'Abraham et de Sara.

le Géhon ont un rôle tout à fait accessoire; dans la Genèse, il n'en est pas ainsi; ils sont même nommés avant le Tigre et l'Euphrate : « Un fleuve sortait d'Éden pour arroser le jardin, dit le texte, et de là il se divisait pour devenir quatre têtes (fleuves ou bras de fleuves). Le nom de l'un est Phison; c'est celui qui entoure toute la terre de Havilah, où est l'or, et l'or de cette terre est bon; là aussi est le bdellium et la pierre *šoham*. Et le nom du second fleuve est Géhon; c'est celui qui entoure toute la terre de Kousch. Et le nom du troisième fleuve est Ḥiddéqel (Tigre); c'est celui qui coule devant l'Assyrie. Et le quatrième fleuve est l'Euphrate[1]. »

Comment pourrait-on croire que, si l'auteur de ce récit avait considéré le Phison et le Géhon comme de simples bras ou canaux de l'Euphrate, il leur eût donné la première place et n'eût attribué que la quatrième au fleuve qui les alimentait de ses eaux et dont ils n'étaient qu'une partie? Ce n'est assurément pas vraisemblable. Il faut faire violence au texte pour l'interpréter ainsi. La Genèse ne fait de l'Euphrate que le quatrième fleuve; M. Delitzsch en fait la source, sinon des trois autres, au moins de deux d'entre eux, qui n'en sont que des canaux. Son explication est donc en contradiction formelle avec le texte.

Il est également contraire au langage de la Genèse d'entendre par Éden la plaine de Babylone. Cette plaine a un nom dans la Bible : elle s'appelle Sennaar, non pas Éden. M. Delitzsch n'a pas réussi à découvrir le nom d'Éden dans les nombreux noms géographiques, sumériens ou sémitiques, donnés à la Babylonie par les documents indigènes; aucun monument n'appuie donc son identification. Tout ce qu'il peut alléguer, c'est que le nom d'Éden a pu se perdre; mais, outre que cette supposition n'est nullement une preuve, elle est peu d'accord avec ce que nous lisons au

[1] Gen., II, 10-14.

chapitre XI de la Genèse, où il est dit que les hommes, après le déluge, venant de l'Orient, trouvèrent une plaine dans la terre de Sennaar et s'y établirent.

En effet, le sens naturel du texte, c'est que cette plaine était auparavant inconnue aux hommes. C'était néanmoins, d'après M. Delitzsch, le site même du Paradis terrestre. Comment donc leur était-elle inconnue? Le professeur de Leipzig admet toujours que le rédacteur de la Genèse connaissait parfaitement la situation d'Éden. Il aurait donc su que la plaine de Sennaar et l'Éden ne faisaient qu'un. Son langage est en opposition avec cette hypothèse. Le Sennaar et l'Éden n'étaient pas évidemment pour lui la même chose.

M. Delitzsch prétend, il est vrai, que s'il n'a pas retrouvé le nom d'Éden comme nom propre dans les documents cunéiformes, il l'a du moins retrouvé comme nom commun et cela, à son avis, lui suffit. Cela ne suffit nullement.

« *Édin* dans les textes accadiens et sumériens, dit Fr. Lenormant[1], *çêru* dans leurs versions assyriennes et dans les documents unilingues de ce dernier idiome, s'emploient quelquefois pour désigner la *plaine* par opposition à la *montagne*, accadien *kur*, assyrien *šadû*. Mais ce n'est jamais le fond de la vallée des deux fleuves, abondamment irrigué, par suite éminemment fertile et susceptible d'une luxuriante culture. C'est, au contraire, le plateau élevé, imparfaitement arrosé, par endroits absolument stérile, et, quand il ne l'est point, plus propre à l'existence pastorale qu'à l'agriculture, comme celui qu'on rencontre à l'ouest de l'Euphrate et qui touche au grand désert des sables de l'Arabie, *Madbar*, celui qui s'étend à l'orient du Tigre jusqu'aux montagnes de la Susiane, celui enfin qui constitue le bassin commun des deux fleuves au nord de 35 degrés de latitude... Le *édin* = *çêru* des textes cunéiformes de l'une et de l'autre des lan-

[1] *Les origines de l'histoire d'après la Bible*, t. II, 1882, p. 533-534.

gues parlées dans la Chaldée est donc, en réalité, tout à fait l'opposé des conditions dans lesquelles la tradition devait représenter Dieu « plantant son jardin. » Malgré une assonance au premier abord séduisante, il me paraît impossible de l'assimiler au « 'Éden » biblique. »

Ajoutons également, à cette occasion, une autre remarque. M. Delitzsch répète plusieurs fois que, d'après la Bible, l'état du Paradis terrestre n'avait été modifié ni par la chute, ni par le déluge. Cela est loin d'être aussi certain qu'il veut bien le dire. La Genèse, dans le passage que nous avons rapporté, s'exprime de façon à nous faire entendre que les fleuves et les pays qu'elle énumère subsistent toujours, mais elle ne dit pas un mot d'où l'on puisse conclure avec certitude que le jardin d'Éden lui-même n'a été modifié par aucune révolution terrestre.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de ce dernier point, sur lequel il est inutile d'insister, il y a du moins une chose qu'on ne saurait révoquer en doute : c'est que, d'après le texte sacré, le Paradis terrestre a été perdu par le premier homme et pour tous ses descendants. Cette simple observation suffit pour renverser le système de M. Frédéric Delitzsch. La plaine de Babylone, avec ses fleuves, ses canaux, ses richesses, n'a jamais été perdue par l'homme. Depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin de l'empire des Perses, elle nourrit une population nombreuse et florissante. Ce n'est donc pas là que la Genèse plaçait le Paradis perdu et jamais recouvré.

Par une anomalie étrange, M. Frédéric Delitzsch prétend que les premiers chapitres de la Genèse ont été composés pendant la captivité; de sorte que, si son opinion était fondée, les Hébreux auraient regardé comme le Paradis terrestre le lieu même de leur exil! C'est là ce qu'il est bien difficile de croire. Que les Chaldéens aient localisé dans la plaine de Babylone, après leur établissement en ce lieu, le

souvenir du Paradis terrestre, cela est possible, mais les Hébreux ne les ont certainement pas imités.

M. Frédéric Delitzsch n'a donc pas été plus heureux que tant d'autres de ses devanciers : il n'a pas retrouvé la terre de délices, cet Éden aux quatre fleuves, témoin de la première apparition de l'homme et du premier péché. C'est ailleurs que dans les environs de Babel qu'il faut chercher les lieux où Adam et Ève virent pour la première fois la lumière du jour. Le savant auteur a montré dans son livre que l'Éden n'était ni dans l'Inde, ni à l'embouchure de l'Euphrate et du Tigre; il n'a pas prouvé qu'il n'était pas en Arménie. Cette dernière opinion nous semble encore, après tout, la plus vraisemblable[1], quoiqu'elle ne soit pas démontrée. Mais que le séjour primitif des premiers hommes fût en Arménie ou ailleurs, ce qui nous paraît bien certain, c'est que la Bible ne le met point dans la Babylonie. Il faut attendre la découverte de nouvelles tablettes pour savoir avec exactitude où les antiques Chaldéens plaçaient le Paradis terrestre et quels rapports existaient à ce sujet entre leur tradition et celle des enfants d'Abraham.

[1] Voir *Manuel biblique*, 9e édit., 1895, n° 287, t. I, p. 520-522. — M. Engel, *Die Lösung der Paradiesfrage*, in-8°, Leipzig, 1885, place l'Éden à Er-Ruḥbé, au sud-est de Damas (!). Voir dans son volume la carte qu'il a tracée du Paradis d'après son système.

CHAPITRE IV.

LA CHUTE ET L'ARBRE DE VIE.

On n'a point retrouvé jusqu'ici dans les tablettes assyriennes l'histoire de la chute. Nous pouvons seulement y discerner quelques allusions plus ou moins vagues, dans les cylindres et dans un certain nombre de légendes, comme celles qui nous racontent les méfaits des sept esprits du mal et le péché du dieu Zou ou Zi. On ne sait pas au juste quel avait été le péché du dieu Zou : les documents qui contiennent son histoire sont mutilés. Ils nous apprennent seulement qu'il déroba les *umsimi*, objets précieux dont la nature est inconnue. Bel s'étant endormi, Zou le dépouilla de ses vêtements divins, de sa couronne et de ses *umsimi* ; il voulut même lui ravir sa puissance et gouverner « la race des anges; » il fit donc la guerre au dieu Bel, mais sans succès. Après sa défaite, il fut obligé de se cacher dans son pays et le dieu Anou ordonna à ses fils de le tuer, pendant que ceux-ci demandaient que Zou fût exclu de la compagnie des dieux[1].

Une collection de cinq tablettes nous apprend aussi que les habitants de la terre ayant offensé Anou, le dieu du ciel, celui-ci ordonna à Loubara ou Doubara, dieu de la peste, de frapper ces impies. Les tablettes décrivent longuement les ravages causés par ce fléau[2].

Les textes cunéiformes, publiés jusqu'à présent, ne par-

[1] J. Ménant, *La Bibliothèque du Palais de Ninive*, p. 137-138. *Recherches sur la glyptique orientale*, t. I, p. 107-110. G. Smith, *Chaldæan Genesis*, p. 307. Voir un autre passage, peu clair, p. 280.

[2] J. Ménant, *ibid.*, p. 139; G. Smith, *ibid.*, p. 123-136.

lent pas non plus expressément de l'arbre de vie de l'Éden [1], mais il est difficile de ne pas le reconnaître dans l'arbre



20. — L'arbre sacré assyro-chaldéen, d'après un bas-relief du palais nord-ouest de Nimroud.

[1] D'après M. Boscawen, une inscription accadienne parle du Seigneur de l'arbre de vie, *Nin-gi si-da*. *On some early Babylonian or Accadian inscriptions*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, 1878, t. VI, p. 278. — « Chez les Égyptiens, l'arbre de vie ne nous apparaît guère que sur les monuments funéraires. Les récits de la tradition avaient appris sans doute que l'arbre divin ne poussait plus sur cette terre et qu'on ne cueillait ses fruits que dans un monde meilleur. Dans cette vieille civilisation, qui avait gardé tant de souvenirs des premiers âges, cet arbre mystérieux n'est jamais séparé de l'eau de la vie, et nos dessins montrent la déesse *Nout*, ou plutôt la personnification des

sacré qu'on voit très souvent représenté sur des monuments de tout genre, bas-reliefs, peintures et cylindres babyloniens[1].

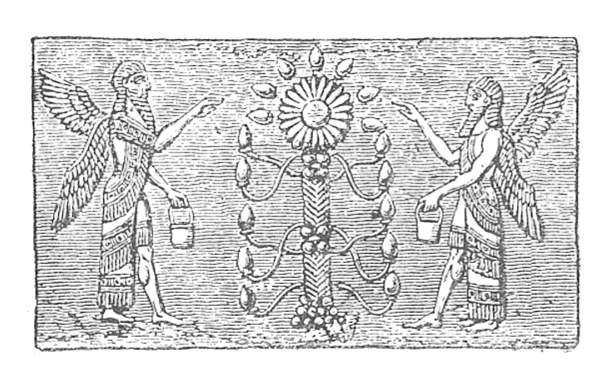
« On rencontre fréquemment, comme on sait, sur les monuments assyriens, un arbre sacré, qui, d'après son apparence, ne peut avoir été d'abord qu'un cyprès; de chaque côté est un prêtre, tenant à la main une pomme de pin et rendant hommage à l'arbre. Il résulte du fait que cet arbre est d'une espèce de bois incorruptible, le cyprès, qu'il symbolise la vie, la vie impérissable, éternelle. C'est ce que démontrent la présence des prêtres, placés en adoration à côté de lui, et surtout la circonstance suivante. Sur les cercueils découverts à Warka et conservés maintenant au British Museum, on voit une représentation unique : c'est celle de l'arbre de vie; elle signifie nécessairement la vie éternelle, l'immortalité. Peut-être, il est vrai, ces cercueils sont-ils relativement modernes, et de l'époque des Séleucides, mais en serait-il ainsi, on peut assurer qu'alors on se bornait à

régions célestes, épanchant l'eau de l'immortalité du milieu des rameaux divins. Les âmes, sous les formes symboliques des oiseaux à tête humaine, viennent s'abreuver à la source de la régénération. Elles ouvrent leurs mains pour ramener sur leurs lèvres le breuvage céleste. » V. Ancessi, *Atlas géographique et archéologique*, 1876, planche I, et index archéologique, p. 2. Cf. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. III, p. 202; E. Lefébure, *Le Cham et l'Adam égyptiens*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IX, 1887, p. 178-179.

[1] Voir Figure 20, d'après A. Layard, *Monuments of Nineveh*, 1849, 1re série, pl. VI, *Embroidering on the breast of a King*. Cf. Frd. Delitzsch, *Chaldäische Genesis*, p. 304. Pour diverses représentations de l'arbre sacré, on peut voir A. Layard, *ibid.*, passim; F. Lajard, *Recherches sur le culte de Mithra*, pl. XXVII, 7; XXVI, 8; *Magasin pittoresque*, 1849, p. 193; Botta, *Monument de Ninive*, pl. 150; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, 1881, p. 33, 34; H. Fischer et A. Wiedemann, *Ueber babylonische Talismane*, in-f°, Stuttgart, 1881, pl. I, n° 2, et texte, p. 12-13.

reproduire des symboles fort anciens, qui s'étaient transmis de génération en génération [1]. »

Cet arbre mystérieux a pris, sur les monuments, une forme conventionnelle et hiératique qui ne permet pas de le déterminer botaniquement avec une entière certitude; si ce n'est pas le cyprès, c'est l'*asclepias acida*, la même plante que le *soma* sacré des anciens Aryas. Il n'est pas représenté partout de la même manière [2]. Cependant il est toujours de hauteur moyenne, au port pyramidal : sa base porte un bouquet de larges feuilles; ses rameaux sont nombreux, quelquefois terminés par un cône, semblable à celui du pin. Cet arbre sacré est incontestablement un des emblèmes les plus élevés de la religion. Il est toujours accompagné de personnages qui attestent sa haute importance; ce sont tantôt des figures royales en adoration [3], tantôt des génies ailés [4], qui ont parfois une tête d'aigle ou de percnoptère; ils sont préposés à sa garde et lui présentent, comme nous venons de le voir, la pomme de pin. Souvent, au-dessus de la plante sacrée, plane l'image symbo-



21. — Personnages ailés faisant des offrandes à l'arbre sacré.

[1] E. Schrader, *Semitismus und Babylonismus,* dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1875, t. I, p. 124-125.

[2] Sur les formes diverses de l'arbre sacré assyro-chaldéen, voir E. Bonavia, dans le *Babylonian and Oriental Record,* décembre 1888, janvier et février 1889, t. III, p. 7, 35-40, 56-61 ; Id., *The Flora of the assyrian Monuments,* in-8°, Westminster, 1894, p. 41-62. Cf. E. Schrader, *Die Palme als heiliger Baum auf den babylonisch-assyrischen Denkmälern,* dans les *Monatsberichten der Berl. Akademie*, 5 mai 1881, p. 426 et suiv.

[3] Voir Figure 20, p. 272.

[4] Voir Figure 21, d'après un cylindre assyrien.

lique du Dieu suprême, Ilou, c'est-à-dire, le disque ailé, surmonté ou non du buste humain; quelquefois elle est entourée des sept étoiles de la Grande-Ourse, du soleil et de la lune.

Quoique aucun texte ne nous ait encore révélé ce qu'est cette plante si révérée, on ne peut guère s'empêcher d'y voir, comme l'observe M. Schrader, ce fameux arbre de vie que nous ne trouvons pas seulement dans les premiers chapitres de la Genèse, mais que mentionnent aussi toutes les traditions paradisiaques[1], celle de l'Inde, qui appelle cet arbre *kalpavrikscha, kalpadruma* ou *kalpataru,* « arbre des désirs ou des périodes; » celle des Iraniens, qui le fait sortir du milieu même de la source *Ardvi-Çura* dans l'*Airyana-vaêgo;* celle des Sabiens ou Mendaïtes, qui le nomme *setarvan.* Le témoignage de ces derniers mérite ici d'autant plus d'attention qu'ils ont hérité d'un grand nombre de traditions religieuses babyloniennes.

Les Hindous varient d'opinions sur la nature de l'arbre paradisiaque, mais dans les livres mazdéens, c'est presque constamment le *haoma* qui est la plante de vie. Les Aryas de l'Inde attachaient une idée analogue à leur *soma*[2], car ils appelaient *amritam* ou « ambroisie, liqueur qui rend immortel, » la liqueur enivrante qu'ils fabriquaient en pilant dans un mortier les rameaux du soma et qu'ils offraient ensuite en libation aux dieux. Le « haoma » avec son jus sacré est aussi appelé dans un des livres sacrés des Perses, le Yaçna, « celui qui éloigne la mort. » Or, qu'ont fait les Perses lorsqu'ils ont voulu représenter sur leurs œuvres d'art le haoma ou soma?

[1] Cf. Goblet d'Alviella, *La migration des symboles,* in-8°, Paris, 1891, p. 147-216.

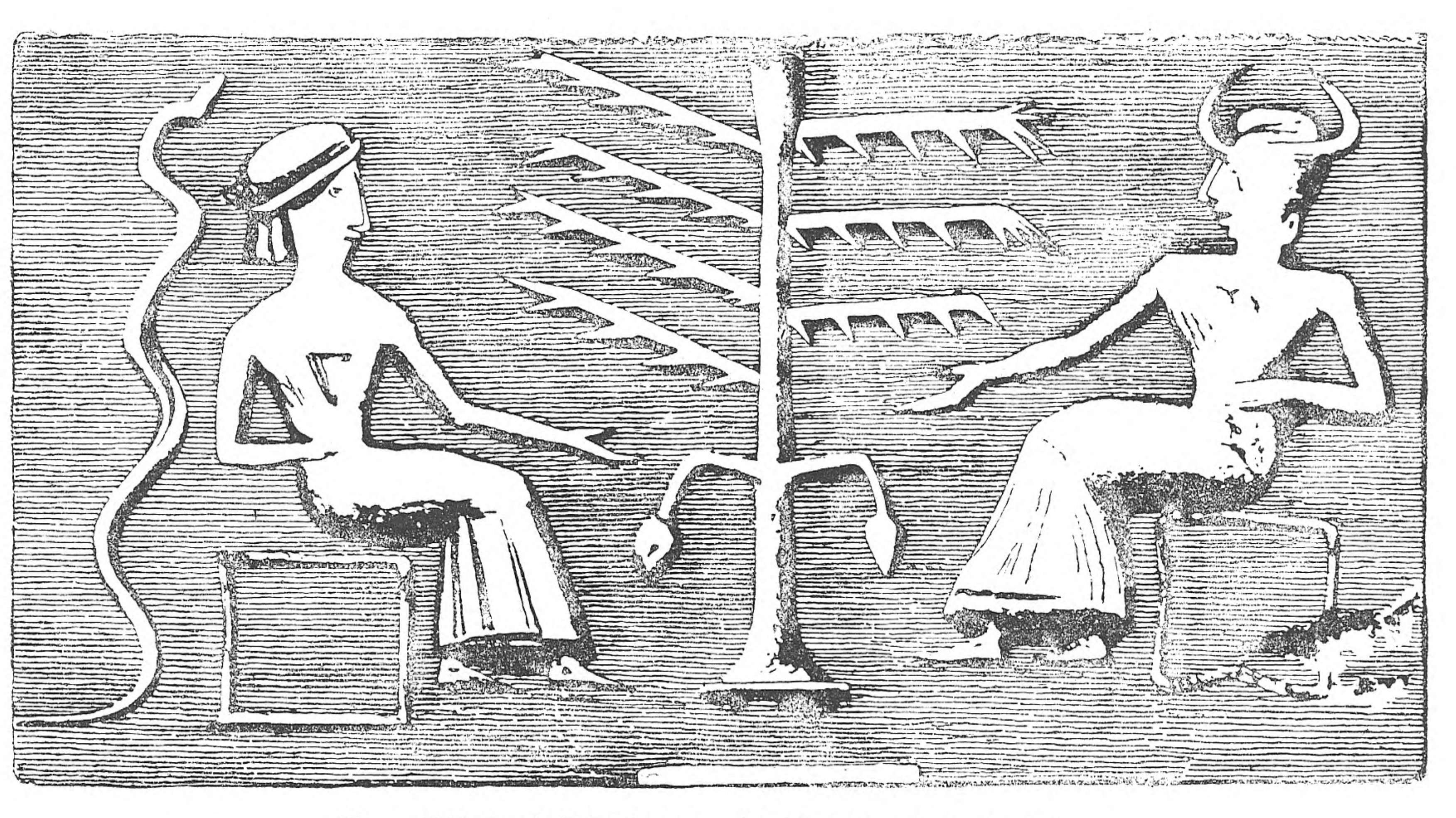
[2] Sur le *soma,* voir Bergaigne, *Académie des Inscriptions,* dans le *Journal officiel,* 8 octobre 1879, p. 9528; R. Roth, *Wo wächst der Soma,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1884, p. 134-139.

Ils ont reproduit sur leurs gemmes et sur leurs cylindres, depuis l'époque des Achéménides jusqu'à celle des Sassanides, la figure conventionnelle de la plante sacrée babylonienne, quoiqu'elle ne réponde à aucun type de la nature. Ils avaient donc reconnu une certaine analogie entre leur plante sacrée et celle des Chaldéens. Les Perses n'ont fait des emprunts à l'art chaldéo-assyrien qu'avec beaucoup de réserve et de discernement, et ils n'ont adopté, parmi les symboles religieux de leurs sujets conquis, que ceux qui pouvaient s'appliquer au mazdéisme, tels que la représentation symbolique d'Ilou, dont ils se servirent pour figurer Ahouramazda ou Ormuzd. L'adoption du type assyrien de la plante sacrée, comme image du haoma, est donc un indice décisif de l'assimilation qui existait, à leurs yeux, entre ces deux symboles, et une preuve en faveur du rapprochement que nous établissons, entre l'arbre mystérieux gardé par les génies sur les monuments assyro-babyloniens et l'arbre de vie des traditions paradisiaques.

Au sud de Babylone, dans la Chaldée proprement dite, l'image symbolique adoptée plus tard par les Perses ne se retrouve plus. Dans ce pays, c'est le palmier qui semble avoir été considéré comme l'arbre sacré, l'arbre de vie: il était le trésor des habitants qu'il nourrissait de ses fruits et dont ils tiraient une liqueur fermentée et enivrante; aussi, dans un de leurs chants, au rapport de Strabon[1], ils lui attribuaient autant de bienfaits qu'ils comptaient de jours dans l'année. Quelques-uns des monuments où le palmier est figuré comme plante sacrée laissent entrevoir que, chez les Chaldéens et les Babyloniens, il y avait, sur l'arbre du paradis, des mythes en action, dont les textes cunéiformes nous révèleront peut-être un jour le secret. Il y a même dans la collection publiée par Félix Lajard[2], un an-

[1] Strabon, XVII, 14, édit. Didot, p. 632.

[2] *Recherches sur le culte de Mithra*, 1847, pl. XVI, n. 4; G. Smith,



22. — Cylindre babylonien rappelant la scène de la tentation.

tique cylindre babylonien, en chlorite terreuse, reproduit aussi par G. Smith, qui représente un arbre aux rameaux étendus horizontalement, d'où pendent deux gros fruits, devant lesquels sont assis, face à face, deux personnages, un homme et une femme. Leurs vêtements plissés et le chapeau retroussé en forme de cornes de l'homme indiquent un cylindre chaldéen antique; la robe de la femme est plus ornée que celle de l'autre acteur de la scène. Derrière la femme se tient un serpent[1]. Il est impossible à la vue de cette représentation de ne pas songer au récit biblique de la tentation d'Adam et d'Ève. Quoique la partie du poème chaldéen de la création, qui devait parler de l'arbre de vie, n'ait pas encore été retrouvée, au moins avec certitude, comme nous l'avons dit plus haut, nous pouvons conjecturer, grâce à ce précieux cylindre, qu'au moins dans une des formes du récit le serpent jouait un rôle comme dans la Bible[2].

Chaldæan Account of Genesis, p. 91. Il est reproduit également dans Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, p. 74, n. 5 (il le croit à tort relativement récent); dans J. Ménant, *Recherches sur la glyptique orientale*, 2 in-8°, Paris, 1883-1886, t. I, p. 189-191, etc. — Voir, Figure 22, la représentation de ce cylindre. Les dimensions en sont fort grossies.

1 Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 136, 331, 338.

2 M. Ménant a contesté, devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, l'interprétation du cylindre donnée ici. Voir *Journal officiel*, 27 novembre 1879, p. 1043, et *Comptes-rendus des séances de l'année* 1879, t. VII, p. 270-286; J. Ménant, *Bibliothèque du palais de Ninive*, in-12, Paris, 1880, p. 127-128, et dans les *Archives des missions scientifiques*, t. VI, 1880, p. 126. Le sens de la représentation paraît cependant tellement clair qu'il suffit, pour le saisir, d'y jeter un simple coup d'œil. Cf. H. Sayce, *Fresh Light*, p. 25. Si M. Ménant niait encore, comme il l'a fait tout d'abord, la présence du serpent dans cette scène, ses scrupules de savant seraient compréhensibles; mais comment méconnaître une scène analogue à celle du récit biblique, en face de ce serpent et de deux personnages tendant la main vers les fruits de l'arbre placé entre eux? Il est porté à croire que ces deux personnages sont des hommes, à cause de leur coiffure, tout en avouant que l'un d'eux n'a point de barbe. La coiffure ne prouve aucunement que le personnage imberbe soit un homme.

Le fait serait même certain d'après quelques assyriologues anglais. M. Pinches a retrouvé un fragment qui paraît appartenir à la troisième tablette du poème sur la création, et M. W. St. Chad Boscawen[1], dont l'opinion est partagée par M. Sayce[2], croit que le serpent tentateur est mentionné dans les lignes suivantes qu'il traduit ainsi :

133. Dans le péché l'un avec l'autre d'accord s'unit.
134. Le commandement était établi dans le jardin du dieu.
135. De l'[arbre] *Asnan* ils mangèrent, ils coupèrent [le fruit] en deux,
136. Sa tige ils détruisirent,
137. Le doux jus qui fait mal au corps.
138. Grand est leur péché. Ils s'exaltèrent eux-mêmes,
139. A Marduk, leur rédempteur, il (le dieu Sar) abandonna leur sort.

Un des plus curieux passages du poème de Gilgamès parle expressément d'une plante de vie. Sur les indications de son aïeul Samas-napistim, le héros chaldéen la découvre et l'emporte précieusement en retournant à Érech, mais, en route, pendant qu'il va puiser de l'eau dans un puits, elle lui est dérobée par un serpent[3] :

279. Samas-napistim s'adressant à Gilgamès, lui dit :
280. « Gilgamès, tu es venu, tu t'es reposé, tu as été frappé.
281. Que te donnerai-je, avant que tu ne retournes dans ton pays ? »

Une mère, tenant son enfant dans les bras, porte une coiffure semblable, sur un autre cylindre, dans F. Lajard, *Recherches sur le culte de Mithra*, pl. XL, n° 6. Voir aussi pl. XXVII, n° 7 ; XXVIII, n° 10, etc.

[1] *The Babylonian Legend of the Serpent Tempter*, dans le *Babylonian and Oriental Record*, t. IV, 1890, p. 254. M. Th. G. Pinches en a publié le premier un essai de traduction dans le même recueil, *A Babylonian Duplicate of Tablets I and II of the Creation Series*, t. IV, p. 25-33.

[2] H. Sayce, *The Higher Criticism*, p. 104.

[3] Il y a, du reste, cette différence notable entre la Genèse et le poème assyrien que, tandis qu'Adam et Ève perdent l'immortalité pour avoir mangé du fruit défendu, Gilgamès la perd pour s'être laissé dérober la plante de vie.

Ce qu'il va lui donner, c'est la plante de vie :

282. « Je vais, Gilgamès, te découvrir le secret
283. Et te révéler le décret des dieux.
284. Cette plante est comme l'épine avec...
285. Sa baie est pareille à la [tête] de la vipère et...
286. Si ta main s'empare de cette plante..... »
287. Gilgamès, ayant entendu cela,
288. Ouvrit le vase,.....
289. Il lia ensemble de grosses pierres ,...
290. Il le traîna vers l'abîme...
291. Lui, prit un animal, il saisit...
292. Il brisa de grosses pierres.....
293. Troisièmement, il le saisit à bras le corps (?)
294. Gilgamès, s'adressant à Amel-Éa, le pilote, lui dit :
295. « Amel-Éa, cette plante est la plante renommée
296. Au cœur de laquelle l'homme trouve la vie.
297. Je veux l'emporter au milieu d'Uruk-supuri,
298. Je veux en faire manger... qu'il coupe la plante.
299. Elle a nom : « Le vieillard est rajeuni. »
300. Moi, j'en mangerai à mon tour, ainsi reviendrai-je aux jours de ma jeunesse. »
301. Ils fournirent d'abord une étape de quarante heures,
302. Puis, au bout de soixante heures de marche, ils firent une libation.
303. Gilgamès vit le puits aux eaux jaillissantes.
304. Étant descendu au sein du puits, il répandait de l'eau,
305. Lorsque un serpent sortit et lui ravit la plante;
306. .. .. il s'élança et emporta la plante.
307. Tandis qu'il s'enfuyait, il jeta une malédiction.
308. Ce jour-là, Gilgamès s'assit et pleura;
309. Les larmes coulèrent sur ses joues.
310. ..... d'Amel-Éa, le pilote :
311. « Pourquoi, Amel-Éa, les mains me tombent-elles de fatigue?
312. Pourquoi le sang fuit-il de mon cœur?
313. Je ne me suis point fait de bien à moi-même;
314. Le serpent de la terre s'est fait du bien à lui-même!

315. Voici que, après une étape de quarante heures, pour lui tout seul il a emporté la plante,
316. Tandis que j'ouvrais le vase et que j'en versais le contenu[1] ».

Gilgamès ne pourra donc désormais échapper à la mort, à cause de la malice du serpent qui lui a ravi la plante d'immortalité. Ce reptile ne tente pas ici l'homme comme dans la Genèse, mais, on le voit, il lui est également nuisible.

Nous retrouvons peut-être aussi le serpent tentateur sur un vase peint, d'origine phénicienne, découvert par M. di Cesnola dans un antique tombeau d'Idalion, en Chypre, et conservé aujourd'hui au *Metropolitan Museum of art* de New-York. Il est du VIIe ou du VIe siècle avant J.-C. Du bas des rameaux d'un arbre feuillu pendent de chaque côté deux grosses grappes de fruits : un grand serpent s'avance en ondulant et se dresse pour saisir un de ces fruits[2].

Il est possible que la séduction des premiers humains fût attribuée en Assyrie et en Chaldée à la déesse Tiamat, personnification de la mer. Elle apparaît dans les tablettes de la création comme le principe mauvais, en guerre contre le principe bon [3] et on la représente quelquefois sous la forme d'un dragon[4]. On pourrait conclure de là, en comparant cette tradition avec celle de la Genèse, que le serpent ne doit pas être regardé, dans le récit de Moïse, comme un simple reptile, mais comme l'organe des mauvais esprits[5].

[1] J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, tabl. II, p. 61-62.

[2] Voir la représentation de ce vase dans le *Manuel biblique*, 9e édit., t. I, n° 291, p. 529. — Le serpent apparaît aussi dans la mythologie égyptienne. Le dieu Ra lutte contre un grand serpent et n'établit sa domination qu'après lui avoir coupé la tête. Voir G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples d'Orient*, 1895, t. I, p. 159; E. Lefébure, *Le Cham et l'Adam égyptiens,* dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology,* t. IX, 1887, p. 176-178.

[3] Voir plus haut, p. 223.

[4] Voir plus haut, Figure 14, p. 224.

[5] Cf. G. Bickell, *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1877, t. I, p. 127.

Le palmier, dont nous parlent les traditions chaldéennes, est quelquefois gardé par des génies, de même que la plante sacrée babylonienne. Ces génies, qui veillent avec un soin jaloux sur l'arbre mystérieux, rappellent un autre fait rapporté par la Genèse : « Dieu plaça à l'orient du paradis de délices, dit le texte inspiré[1], des Chérubins avec une épée enflammée pour garder le chemin qui menait à l'arbre de vie[2]. »

Les Chérubins jouent un rôle considérable dans la Bible. Ils apparaissent sur le propitiatoire de l'arche d'alliance, dans le Saint des saints du temple de Salomon, dans la célèbre vision d'Ézéchiel. En Assyrie, nous trouvons également des êtres extraordinaires qui rappellent les Chérubins. Dans les palais de Ninive, d'énormes colosses, représentant des taureaux ailés à face humaine, sont adossés aux parois des portes; ils en sont comme les gardiens et les protecteurs. « Le taureau surveillant, qui protège la force de ma royauté et le nom de mon honneur, » dit le prisme d'Assaraddon, en parlant d'un de ces animaux[3]. Ils sont appelés par les textes cunéiformes *Alapi*, « taureaux, » et « *Kirubi?* » Par extension, les portes mêmes qu'ils ornent s'appellent-elles peut-être aussi *Kirubi*[4].

[1] Gen., III, 24. Le texte original peut se traduire : « Dieu plaça *devant* le paradis, etc., » au lieu de : « à l'orient du paradis. »

[2] Un taureau est représenté sur certains monuments assyriens à côté de l'arbre de vie (voir par exemple, Smith, *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 728), ce qui est d'autant plus digne de remarque que *kirub* ou *cherub*, « chérubin, » paraît être un des noms du taureau en assyrien. Cf. Ezéch., I, 10 et X, 14.

[3] Cf. J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 179, 191, 246, 247; E. A. Budge, *History of Esarhaddon*, in-8°, Londres, 1880 (*sedi*), p. 83-85, 97.

[4] Cf. Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 118 et note 3; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., p. 39 et suiv. Voir contre eux *Zeitschrift für Assyriologie*, janvier 1886, t. I, p. 68-70; t. VI, 1891, p. 124-140. — *Karûbu* et *kurûbu* signifient

Un esprit très ingénieux, M. de Saulcy, s'est efforcé d'établir que les chérubins de l'arche d'alliance et du temple de Salomon étaient des taureaux ailés, pareils à ceux des portes des palais assyriens[1]. Nous reconnaissons qu'il y a quelque analogie entre les chérubins hébreux et ceux de Ninive, mais nous n'avons pas de raison d'admettre, excepté pour les chérubins d'Ézéchiel, que leurs formes fussent identiques. Il n'est pas prouvé que le type des *Alapi* fût déjà fixé en Mésopotamie, à l'époque de l'émigration d'Abraham, comme il l'a été plus tard, et il est certain qu'il a dû exister au moins des différences très considérables entre les chérubins placés sur le propitiatoire[2] de l'arche d'alliance et le cou-

en assyrien « grands, puissants, » d'après M. Delitzsch. Il est à croire que le taureau ailé s'appelait en assyrien *kurû[bu]*, mais la lecture de la dernière syllabe n'est pas certaine. « Da die babyl. assyr. Stiergottheiten ideographisch als starke, gewaltige Götter (AN-KAL) charakterisiert werden und GUD obendrein den Stier (*alpu*) bedeutet, so wird, fälls diese Ergänzung *kurû[bu]* richtig ist, die Frage nach der Etymologie von כרוב ihrer Lösung bedeutend näher gerückt. » Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, Th. II, in-8°, Leipzig, 1894, p. 332. — Il est à noter que *kurubu* signifie aussi « oiseau. » Id., *ibid.*, p. 352; cf. p. 353.

[1] De Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, p. 23-29. Cf. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 80. M. Frédéric Delitzsch compare aussi les chérubins de la Genèse aux taureaux androcéphales assyriens, dans une longue note de *Wo lag das Paradies*, p. 150-155. — Nous n'avons pas à nous occuper actuellement des chérubins d'Ézéchiel. Ce prophète, du reste, ayant vécu en Mésopotamie et ayant eu sans aucun doute sous les yeux les taureaux ailés à face humaine, il a pu emprunter tout autrement que Moïse à l'art assyrien, et s'en servir pour rendre ses visions plus intelligibles à ses frères. Voir au t. IV, part. IV, l. I, ch. III.

[2] Le « propitiatoire, » כפרת, *kapporet*, était la couverture ou simplement le couvercle de l'arche d'alliance (Exod., XXV, 17-22). A ses deux extrémités étaient deux chérubins d'or, se regardant face à face, les ailes étendues de manière à le couvrir (Exod., XXV, 20). Ils formaient un trône de gloire pour Jéhovah (Ps. XCVIII, 1; XCIX, 1, selon l'hébreu). Tous les ans, dans le sacrifice expiatoire solennel, le grand-prêtre aspergeait le propitiatoire avec le sang du veau offert pour la rémission des péchés (Lev., XVI, 14).

vrant de leurs ailes étendues, et ces massifs taureaux de Khorsabad, aux ailes d'aigle collées contre le corps[1]. Il n'est pas plus exact d'assigner aux chérubins hébreux une source assyrienne qu'il ne serait exact de voir dans le sanscrit l'origine du grec. Ce sont deux traditions sœurs qui ne découlent point l'une de l'autre, et, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, c'est dans la Genèse qu'il faut rechercher la tradition dans sa pureté native. Il faut donc admettre que si les Assyriens appelèrent « Kirubi » les « Alapi » ou taureaux ailés qu'ils placèrent à la porte de leur palais et qu'ils en considérèrent comme les gardiens, ce fut en souvenir des chérubins qui avaient gardé le Paradis terrestre. Quand Fr. Lenormant a écrit : « L'imagination poétique des Hébreux se représentait des *Kerubim* gardant la porte du Paradis terrestre comme leurs analogues celles des palais assyriens[2], » c'est le contraire qu'il aurait dû dire, car ce sont les Assyriens qui se représentèrent leurs « Alapi » comme les chérubins gardant la porte du paradis

[1] M. Chad Boscawen, *The Kerubim in Eden*, dans le *Babylonian and Oriental Record*, t. III, juin 1889, p. 145-149, a essayé d'établir un rapprochement entre les chérubins de l'Éden et les hommes-scorpions (*Aqrabu*) du poème de Gilgamès, dont nous avons parlé plus haut, p. 251, mais ce rapprochement est contestable. Du reste, qu'on l'admette ou qu'on le rejette, il est digne de remarque que plusieurs monuments assyro-chaldéens nous montrent l'arbre sacré gardé par des êtres surhumains. Voir Figure 21, p. 274.

[2] Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 81. — Nous n'avons pas à expliquer pourquoi on représente les chérubins sous la forme symbolique que nous connaissons, mais il est très vraisemblable qu'ils restèrent dans l'esprit des premiers hommes comme le type de la force, parce qu'ils avaient empêché l'homme de rentrer dans le paradis. On les symbolisa donc sous la forme de ces colosses qui réunissent tous les emblèmes de la vigueur et de la puissance dans la nature : l'homme, roi de la création, avec les cornes, image de la force; l'aigle, roi des oiseaux; le taureau, plein d'énergie et infatigable. Le taureau androcéphale est remplacé quelquefois, dans sa fonction de garde des palais assyriens par un *nirgal*, ou lion, le roi des animaux. Voir au t. IV, partie IV, livre I, ch. III, la vision des Chérubins.

terrestre. Puisque partout où la comparaison est possible, la tradition du Pentateuque est la plus ancienne et la plus pure, celle dont il est question ici n'est point le fruit, mais le germe des idées assyriennes sur ces êtres merveilleux.

Ce qui peut confirmer encore l'idée que nous émettons en ce moment, c'est que, selon toutes les vraisemblances, les colosses ninivites n'étaient pas aux yeux des habitants des palais de simples ornements : ils attachaient à ces statues colossales, qui représentaient des êtres surnaturels, une vertu superstitieuse ; ils leur attribuaient, comme le prouve l'inscription du prisme d'Assaraddon que nous avons rapportée, une puissance préservatrice et protectrice[1]. Nous ne voyons nulle part quel était le dieu que représentaient ces taureaux gigantesques, sans doute parce que le souvenir des chérubins de l'Éden s'était obscurci en grande partie dans la mémoire des Assyriens ; mais on ne peut guère douter qu'ils ne fussent la représentation d'êtres surhumains et bienfaisants, car ils sont remplacés quelquefois aux portes des palais par d'autres statues qui nous sont mieux connues ; ce sont des figures colossales de lions ailés à tête humaine qui s'appellent « nirgalli, » mot qui s'échange avec l'expression idéographique « lions du bien, lions du bon principe. » Ces lions sont les images de Nirgal, le dieu de la guerre, placés, sans doute, à l'entrée des maisons, pour les défendre contre tous les ennemis[2]. Nous avons d'ailleurs une preuve directe du caractère divin attribué aux taureaux à tête humaine. Sur un bas-relief provenant de Koyoundjik et représentant l'érection d'un de ces animaux, sous la direction du roi Sennachérib[3], les statues et les colosses que

[1] Voir plus haut, p. 283.

[2] Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 121. — Oppert et Ménant, *Grande inscription de Khorsabad*, dans le *Journal asiatique*, mai-juin, 1864, p. 393.

[3] Voir la reproduction de ce bas-relief au tome III, partie III, livre I, chapitre III, § II.



23. — Le dieu Bel, armé du glaive de feu.

traînent les manœuvres du monarque assyrien sont désignés, dans l'inscription, par deux idéogrammes, précédés l'un et l'autre du signe divin, et ces deux idéogrammes sont expliqués dans un syllabaire, l'un par *alapu*, « taureau, » l'autre par *sidu*, « idole[1]. »

Moïse nous dit, comme nous l'avons vu plus haut, que les chérubins qui gardaient la porte du paradis terrestre avaient une épée enflammée pour en éloigner Adam et Ève[2]. Qu'était cette épée enflammée? Cette question a beaucoup occupé les interprètes, et cependant personne ne l'a résolue jusqu'ici d'une manière pleinement satisfaisante. On pourrait penser que c'était la foudre, représentée sur les monuments figurés de l'Assyrie, entre les mains du dieu Bel, sous l'image d'une flamme, et appelée « glaive de feu[3]. »

[1] J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 93. Cf., en hébreu, שדים, *šêdîm*, « idoles. »

[2] Gen., III, 24.

[3] Voir Figure 23, d'après un cylindre du British Museum, dans G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, 1862, 1864, t. I, p. 164; t. II, p. 250. — Cfr. A. Layard, *Monuments of Nineveh, Second Series*, 1853, pl. VI, — Voir aussi H. Rawlinson, dans l'édition de l'*Herodotus* de G. Rawlinson, t. I, p. 609. où il est remarqué que la foudre ou l'éclair sont employés comme trophées de victoire et que Théglathphalasar Ier en avait fait fabriquer un en bronze.

CHAPITRE V.

LES HOMMES ANTÉDILUVIENS.

La Genèse, après nous avoir raconté la chute d'Adam et d'Ève et leur expulsion du paradis terrestre, nous fait connaître quels furent leurs enfants.

L'assyriologie ne nous a rien appris jusqu'à présent sur l'histoire des premiers hommes. Elle a jeté cependant déjà quelque lumière sur certains points obscurs ou mal compris du récit biblique. Ainsi, elle nous a révélé la véritable signification du nom du second fils d'Adam, *Abel*. Les rabbins lui avaient donné le sens de « souffle, néant, » de « vanité » ou de « deuil[1], » et ils justifiaient leur interprétation en disant que la mort violente d'Abel, tué par son propre frère, Caïn, avait été pour ses parents une cause de deuil et d'amère douleur. Cette étymologie n'était pas naturelle, car la victime portait son nom avant la perpétration du crime et avant que son père et sa mère pussent prévoir sa fin tragique; mais, à défaut d'autre, l'explication avait été universellement adoptée, et l'on avait donné au nom d'Abel le sens qu'a ce même mot dans la célèbre sentence de l'Ecclésiaste : « *Habêl habâlîm hakkôl hâbêl* : « Vanité des vanités, et tout est vanité[2]. » La véritable signification d'*Abel* nous a été révélée par l'assyrien, qui emploie le mot « habal[3] » pour ex-

[1] Le *Bibel-Lexicon* de Schenkel, t. I, 1868, p. 5, explique encore Abel par *souffle* et rejette l'explication *fils*. Cette opinion est réfutée au t. III, du même ouvrage, p. 507, où M. Schrader fait remarquer avec raison que tous les noms de la famille d'Adam étant des appellatifs, Abel seul ferait exception s'il signifiait *souffle*, *vanité*.

[2] Eccl. I, 2.

[3] *Habal* est l'état construit de *hablu*. La racine verbale *habal* signifie

primer l'idée de « fils, enfant, » dans une multitude d'inscriptions et de noms propres [1].

Le nom de Caïn, le fils aîné d'Adam et d'Ève, signifie « acquisition, fruit ». Le mot *qin* s'est conservé dans la langue de Ninive et de Babylone, où il désigne « ce qu'on possède, un esclave [2]. » Ce dernier sens est-il un vestige de la malédiction portée contre Caïn?

On sait que le mot « Adam, » qui est le nom du premier homme, s'emploie souvent en hébreu pour désigner l'homme lui-même, considéré collectivement ou d'une manière indéterminée. Il est usité, en assyrien, dans le même sens, sous la forme *dadmi, dadmê* [3]. Le nom d'Ève se retrouve peut-être dans celui de la déesse *Ava*, « vie, » comme celui de Cham dans le dieu *Kaïmi*, celui de Sem dans le dieu *Samu* et celui de Cousch dans le dieu *Kusu* [4].

D'Adam jusqu'à Noé, c'est-à-dire depuis la création jus-

« engendrer, » d'où *hablu* « celui qui est engendré, fils. » Voir J. Oppert, *Études assyriennes*, p. 35-36. — Sur le tombeau et les légendes arabes d'Abel, voir Stanley, *Sinai and Palestine*, 1868, p. 406-407.

[1] Au sujet du nom d'Abel, conservé dans la Genèse, M. Sillem fait les observations suivantes qui sont dignes d'attention : « Il est manifeste, dit-il, que toutes les langues sémitiques, l'assyrien excepté, ont perdu le vieux mot signifiant *fils* [*hablu*]. La conservation de ce nom dans les récits de la Genèse est une marque certaine de la haute antiquité de ces récits. » *Das alte Testament im Lichte der assyrischen Forschungen*, p. 10.

[2] Voir des exemples, Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, 4e lettre, t. II, p. 15-16. — M. Sayce voit sans grand fondement Caïn et Abel dans Adar et Thammouz, *Lectures on Religion*, in-8°, Londres, 1887, p. 236. Cf. p. 153-186.

[3] Avec redoublement de la première radicale. E. Norris, *Assyrian Dictionary*, t. I, p. 225. Et aussi dans la forme *admu*, Frd. Delitzsch, *Chaldäische Genesis*, p. 304. — D'après M. E. Lefébure, Atum, l'homme, est identique en égyptien avec Adam, *Le Cham et l'Adam égyptiens*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IX, 1887, p. 174-176.

[4] Finzi, *Ricerche per lo studio dell' antichità assira*, p. 532.

qu'au déluge, la Bible compte dix patriarches[1]. Les traditions chaldéennes admettaient également dix rois antédiluviens. Il est impossible de ne pas reconnaître dans ce nombre de dix un débris de la tradition primitive, car il apparaît avec une persistance remarquable dans les souvenirs légendaires d'un très grand nombre de peuples[2]. Qu'elles fassent remonter ou non leurs ancêtres jusqu'avant le déluge; que le mythe ou l'histoire prédomine dans les traditions sur leurs origines, les principales races humaines comptent toujours dix pères primitifs, fondateurs de leurs institutions ou souche antique d'où ils sont sortis. Chez les Iraniens, ce sont les dix monarques Peischaddins, « les hommes de l'ancienne loi, » qui se nourissaient du pur *homa* ou breuvage d'immortalité et qui gardaient la sainteté; chez les Hindous, les neuf Brahmadikas, qui, réunis avec Brahma, leur auteur, sont appelés les dix Pîtris ou pères; chez les Germains et les Scandinaves, les dix ancêtres d'Odin; chez les Chinois, les dix empereurs qui participent à la nature divine, avant l'aurore des temps historiques; chez les Arabes, les dix rois mythiques des Adites, habitants primitifs de la péninsule comprise entre la mer Rouge et le golfe Persique, etc. Le Phénicien Sanchoniaton donne aussi dix générations de patriarches primitifs[3]. Ce nombre inva-

[1] Le nom de Mathusael, père de Lamech, Gen., IV, 18, est un nom assyro-chaldéen qui s'explique aisément dans cette langue : *Mutu-ša-ili*, « homme de Dieu. »

[2] Voir *Concordance des traditions des peuples sur dix générations avant le déluge*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, septembre 1836, t. XIII, p. 163-165. — Il faut remarquer, d'ailleurs, que le nombre dix étant celui des doigts des deux mains de l'homme, on a pu réduire à ce chiffre les généalogies patriarcales afin d'en conserver plus aisément la mémoire, au moyen de ce procédé mnémotechnique, qui fut aussi appliqué aux généalogies postdiluviennes.

[3] 1° Protogonus et Æon; 2° Génus et Généa; 3° Phos, Pur et Phlox; 4° Cassius, Libanus et autres géants; 5° Memrumus, Hypsuranius et Usous; la sixième génération est omise; 7° Agræus et Hélieus; 8° Chrysor ou

riable de dix est d'autant plus frappant qu'il ne se rattache en aucune façon aux spéculations religieuses et philosophiques, de date postérieure, sur la valeur mystique des nombres [1].

La tradition babylonienne, au temps de Bérose, attribuait une durée de 120 *sares*, c'est-à-dire, si l'on s'en tient à la manière dont on compte communément les *sares*, une durée prodigieuse. au règne des rois antédiluviens. On évalue ordinairement le sare dont se sert l'historien chaldéen dans sa chronologie à 3,600 ans; il se serait donc ainsi écoulé 432,000 ans, depuis le premier roi jusqu'au déluge, chiffre énorme qui, dans ce calcul, ne nous offrirait plus qu'un souvenir défiguré de la longévité des hommes primitifs.

Moïse de Khorène, l'historien national de l'Arménie, dit au sujet du récit de Bérose sur les dix rois chaldéens : « Les écrivains anciens ont changé les noms et la durée de vie des patriarches antédiluviens, soit d'après leur pur caprice, soit pour quelque autre raison, et ce qu'ils disent de l'origine des choses est mêlé de vrai et de faux ; c'est ainsi que, parlant du premier être créé, ils en font un roi, au lieu d'un simple homme, lui donnent un nom barbare et sans signification, et lui attribuent enfin 36,000 ans de vie... De même ils donnent à Noé un nom différent et une vie d'une durée immense [2].»

Moïse de Khorène, en attribuant au sare la valeur de

Héphæstus; 9° Technités et Géinus; 10° Agros ou Agrotés. Dans Eusèbe, *Præp. Evang.*, I, 10 (Migne, *Patrol. gr.*, t. XXI, col. 76-77); G. Smith, *The patriarcal age*, in-8°, Londres, 1847, tableaux vis à-vis de la page 186.

[1] Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. I, p. 19-20.

[2] Moïse de Khorène, *Histoire d'Arménie*, I, 4, dans la *Collection des historiens de l'Arménie*, de V. Langlois, t. I, p. 56 ; Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 184, 252; Müller, *Historicorum græcorum fragmenta*, édit. Didot, t. II, p. 499.

3,600 ans, ne faisait que copier les historiens de la Chaldée. Abydène dit aussi à propos des dix monarques antédiluviens : « Le sare contient 3,600 ans, le nère 600, le sosse 60 [1]. » Eusèbe, résumant Bérose d'après Apollodore ou d'après Polyhistor, dit également : « La somme totale de temps pendant laquelle régnèrent ces dix rois fut de 120 sares, c'est-à-dire de 432,000 ans [2]. »

Cependant, quelle qu'ait été l'opinion de Bérose et de ses abréviateurs sur la valeur du sare dans la chronologie antédiluvienne, il n'est nullement sûr qu'il faille lui attribuer la durée de 3,600 ans. Un précieux passage de Suidas nous apprend que cette période représentait aussi chez les Babyloniens un espace de temps de 18 ans et 6 mois. « Les sares, dit-il, sont chez les Chaldéens, une mesure et un nombre. Cent vingt sares, selon le calcul des Chaldéens, font 2,220 ans, car le sare contient 222 mois lunaires, ce qui équivaut à 18 ans 6 mois [3]. »

Le sare avait donc une double valeur, l'une astronomique, correspondant à 3,600 ans, l'autre civile, de 18 ans et 6 mois seulement. D'après Suidas, c'est le calcul de l'usage civil qu'il faut appliquer aux 120 sares antédiluviens de Bérose; car il fait manifestement allusion, en citant cet exemple, à la durée que l'histoire de Babylone assigne au temps qui a précédé le grand cataclysme. Or, en comptant les sares à raison de 18 ans et demi, nous obtenons, entre la chronologie biblique et la chronologie chaldéenne, une concordance d'autant plus frappante que nous y arrivons par des voies différentes, la première étant fondée sur l'âge

[1] *Historicorum græcorum fragmenta*, t. IV, p. 281; Migne, *Patrol. gr.*, t. XIX, col. 121.

[2] *Historicorum græcorum fragmenta*, t. II, p. 499; Migne, *loc. cit.*, col. 113-114; George le Syncelle tient le même langage, *Historicorum græcorum fragmenta*, t. II, 298-499.

[3] Suidas, *Lexicon*, édit. Kuster, t. III, p. 289.

qu'avaient les patriarches à l'époque de la naissance de leur fils aîné, et la seconde, sur la durée attribuée au règne de chacun des dix rois antédiluviens. De la sorte, au moyen de chiffres tout à fait divers, nous avons un résultat presque identique, comme on peut en juger par le tableau suivant :

PATRIARCHES BIBLIQUES antédiluviens.	ANNÉE DE LA NAISSANCE du fils aîné de chaque patriarche[1], selon			SARES			ROIS CHALDÉENS antédiluviens[2].
	Hébreu et Vulgate.	Samaritain.	Septante.	à période de 18 ans et demi.		à période de 3,600 ans.	
ADAM	130	130	230	185	10	36,000	ALORUS.
SETH	105	105	205	55 1/2	3	10,800	ALAPARUS.
ÉNOS	90	90	190	240 1/2	13	46,800	ALMELON.
CAÏNAN	70	70	170	222	12	43,200	AMMENON.
MALALÉEL	65	65	165	333	18	64,800	AMEGALARUS.
JARED	162	62	162	185	10	36,000	DAONUS.
HÉNOCH	65	60	165	333	18	64,800	EDORANCHUS.
MATHUSALEM..	187	67	167	185	10	36,000	AMEMPSINUS.
LAMECH	182	53	188	148	8	28,800	OTIARTES[3].
NOÉ[4]	600	600	600	333	18	64,800	XISUTHRUS.
Total...	1,656	1,302	2,242	2,220	120	432,000	

On ne trouve aucun chiffre de détail semblable dans ce tableau, en comparant la chronologie chaldéenne à la chronologie biblique, et cependant, relativement à la somme

[1] Petau, *De Doctrina temporum*, l. IX, c. VIII, édit. de 1703, t. II, p. 11.

[2] Bérose, dans Eusèbe, *Chron. arm.*, l. I, c. I, Migne, *Patrol. gr.*, t. XIX, col. 107-108; Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 183.

[3] Il faut lire probablement Obartès, au lieu d'Otiartès, parce que la tablette XI du poème de Gilgamès appelle le père de Xisuthrus Ubaratutu.

[4] Noé engendra à 500 ans, mais le déluge ne commença que 100 ans après, lorsqu'il avait 600 ans. Gen., VII, 6.

totale des années qui se sont écoulées depuis la création de l'homme jusqu'au déluge, les sares, calculés d'après Suidas, ne s'écartent que de 22 ans, en moins, du nombre fourni par les Septante, tandis que les Septante s'écartent de 586 ans du texte hébreu et de la Vulgate, et de 940 ans, en plus, du texte samaritain. Cette coïncidence, ailleurs que chez les Chaldéens, pourrait être assurément considérée comme fortuite, mais chez un peuple qui avait tant de traditions communes avec les Hébreux, peut-on la regarder comme purement accidentelle?

Selon Fr. Lenormant, les dix rois antédiluviens de Babylone, dont les noms n'ont rien de commun avec ceux des patriarches bibliques, sont des personnifications des signes du zodiaque, de ces *mazzâlôt*[1] ou « mansions solaires, » que les Hébreux, infidèles, dans la période de l'influence assyrienne, adoraient avec le soleil, la lune et toute l'armée céleste[2]. Nous pensons qu'il serait plus exact de dire que les noms des dix rois primitifs, défigurés d'ailleurs, ont été donnés plus tard à des signes du zodiaque, de même que les Latins donnèrent aux planètes les noms de leurs dieux, de même qu'au moyen âge et encore aujourd'hui, dans le langage populaire, on donne aux constellations des noms bibliques, celui de « chariot de David, » par exemple, à la grande Ourse, et des « Trois Rois Mages » au Baudrier. Il y a plus de dix signes du zodiaque et les anciens ne connaissaient pas dix planètes.

[1] II (IV) Reg., XXIII, 5. Les *mazzalôṭ* sont certainement les signes du zodiaque.

[2] II (IV) Reg., XXIII, 5. — Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 233-238. — George Smith conclut d'une inscription de Sargon qu'Alorus, le premier roi antédiluvien de Bérose, est le dieu Ur. « Le dieu Ur dont il est parlé dans cette inscription, dit-il, est évidemment le premier roi mythique de Bérose, Al-orus. » *Early history of Babylonia*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Arçhæology*, janvier 1872, p. 30.

Le souvenir des géants, dont nous parle la Genèse [1], ne s'était pas perdu en Chaldée, où ils étaient même désignés par le nom biblique, *gabru* ou *gibbor*. Abydène parle expressément des « premiers hommes, enorgueillis par leur force et leur haute taille [2]. » Seulement il diffère de la Bible en ce qu'il les fait vivre, non pas avant, mais après le déluge [3].

1 Gen., vi, 4. — L'Égypte, où les traditions primitives s'étaient beaucoup altérées, avait néanmoins conservé le souvenir des géants, car on ne peut les méconnaître dans la tradition rapportée par Diodore de Sicile, i, 26, édit., Didot, t. i, p. 20.

2 Dans Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose,* p. 340; Eusèbe, *Chron.,* l. i, c. viii (Migne, *Patrol. gr.,* t. xix, col. 123).

3 Voir, sur les diverses allusions des monuments cunéiformes à l'histoire des géants, Fr. Lenormant, *Essai de commentaire,* p. 341-346. — Sur les souvenirs des géants, conservés par les divers peuples de l'antiquité, voir *La Sainte Bible* de M. l'abbé Drioux, t. i, p. 22.

CHAPITRE VI.

LE DÉLUGE.

« La tradition du déluge est la tradition universelle par excellence, parmi toutes celles qui ont trait à l'histoire de l'humanité primitive, » dit avec raison Fr. Lenormant[1].

On ne l'a pas cependant trouvée en Égypte. Sous ce rapport, comme sous beaucoup d'autres, les traditions hébraïques, qui ont tant de ressemblance avec les traditions assyro-chaldéennes, sont différentes des traditions égyptiennes. Les Égyptiens avaient conservé néanmoins un vague souvenir de la destruction des hommes par les dieux. C'est ce qui résulte d'une inscription mythologique du tombeau de Séti Ier, à Thèbes, publiée par M. Édouard Naville[2], et dont voici l'analyse :

Ra, s'il n'est pas le premier roi divin, est un des plus anciens. Le commencement de son règne est antérieur au soulèvement du firmament et remonte, par conséquent, aux premières périodes de la création[3]. L'inscription du tom-

[1] Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose,* p. 275. Voir *Ibid.*, 276-287; Id., *Manuel d'histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 3e édit., t. I, p. 20 et suiv. Voir aussi *Manuel biblique*, 9e édit., no 321, t. I, p. 590-596; E. L. Fischer, *Heidenthum und Offenbarung,* in-8o, Mayence, 1878; Fr. Lenormant, *The deluge; its traditions in ancient nations,* dans la *Contemporary Review*, novembre 1879, p. 465-500.

[2] Éd. Naville, *La destruction de l'homme par le déluge,* dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* juin 1875, t. IV, p. 1-19; Cf. id., *L'inscription de la destruction des hommes dans le tombeau de Ramsès III*, *ibid.*, t. VIII, 1885, p. 412-420, et dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* mars 1885, t. VII, p. 94-95. Cf. aussi H. Brugsch, *Die neue Weltordnung nach Vernichtung des sündigen Menschengeschlechts nach eine altägyptische Ueberlieferung*, Berlin, 1881.

[3] *Zeitschrift für ägyptische Sprache,* 1874, p. 57.

beau de Séti Ier paraît avoir fait partie des livres de Thoth. Ra rassemble les dieux auprès de lui et leur dit :

« Dit par Ra à Num : Toi, l'aîné des dieux, de qui je suis né, et vous, dieux antiques, voici les hommes qui sont nés de moi-même; ils prononcent des paroles contre moi, dites-moi ce que vous ferez à ce propos; voici, j'ai attendu et je ne les ai point tués avant d'avoir entendu vos paroles. »

« Dit par la Majesté de Num : Mon fils Ra, dieu plus grand que celui qui l'a fait et que celui qui l'a créé, je demeure (plein) de grande crainte envers toi; que toi-même tu réfléchisses en toi-même (sur ce que tu as à faire). »

« Dit par la Majesté de Ra : Voici, ils s'enfuient dans le pays, et leurs cœurs sont effrayés... »

« Dit par les dieux : Que ta face le permette et qu'on frappe ces hommes qui trament des choses mauvaises, tes ennemis, et que personne ne subsiste parmi eux... »

« Cette déesse, — une déesse sous la forme d'Hathor, dont le nom est perdu, — partit, et elle tua les hommes sur la terre..... Et voici que Sechet, pendant beaucoup de nuits, foula aux pieds leur sang jusqu'à la ville d'Héracléopolis. »

Devons-nous admettre que la destruction de *ces hommes* implique celle de toute l'humanité? demande M. Édouard Naville. — Cela me semble évident, répond-il.

Après avoir fait massacrer les hommes, le courroux de Ra s'apaisa. « On mit (des) fruits dans des vases ronds... avec le sang des hommes et on en fit de boisson sept mille cruches. » Ra vint voir ces vases. « Dit par la Majesté de Ra : C'est bien, cela; je vais protéger les hommes à cause de cela. »

« Dit par Ra : J'élève ma main à ce sujet que je ne tuerai plus les hommes. »

Cette offrande de fruits et de sang, qui apaise Ra, et lui fait prononcer une promesse analogue à celle de la Genèse, avait été préparée par le Sekti d'Héliopolis, qui avait broyé

les fruits, tandis que les prêtresses faisaient couler (?) dans les vases.

A la suite de cette offrande, on lit : « La Majesté de Ra, le roi de la Haute et de la Basse Égypte, ordonna au milieu de la nuit de verser l'eau des vases, et les champs furent complètement remplis d'eau, par la volonté de ce dieu. La déesse arriva au matin et trouva les champs pleins d'eau. Son visage en fut joyeux, et elle but en abondance et elle s'en alla rassasiée. Elle n'aperçut point d'hommes. » Plus loin, on voit que tous les hommes n'avaient pas été exterminés.

Ce récit est fort différent de celui de la Genèse, et cependant il existe entre l'un et l'autre une ressemblance générale qui s'impose et ne semble guère pouvoir s'expliquer par une rencontre accidentelle. Chez les Hébreux et chez les Égyptiens, les hommes sont punis à cause de leur révolte contre Dieu; Dieu les extermine, à part un petit nombre; un sacrifice lui est offert, il s'engage à ne plus détruire ainsi le genre humain. Le rapprochement seul de l'inondation et de la destruction des hommes, dans l'inscription du tombeau de Séti, peut faire penser au déluge. Les Égyptiens avaient conservé la mémoire de la destruction des hommes, mais comme l'inondation était pour eux la richesse et la vie, ils altérèrent la tradition primitive; le genre humain, au lieu de périr dans l'eau, fut exterminé d'une autre manière, et l'inondation, ce bienfait de la vallée du Nil[1], devint à leurs yeux la marque que la colère de Ra était apaisée.

Si les traditions égyptiennes ne se rapprochent que par des analogies un peu vagues du récit de Moïse, les traditions chaldéennes, au contraire, ont avec lui les ressemblances les plus frappantes.

Nous possédons maintenant deux versions de la légende

[1] Voir t. II, p. 104-110, 310.

chaldéenne du déluge, l'une postérieure de plusieurs siècles à la Genèse, celle de Bérose; l'autre antérieure à Abraham, celle du poème de Gilgamès. Elles méritent d'être étudiées l'une et l'autre. Nous commençons par la moins ancienne.

Sous Noé, le dixième patriarche, selon la Bible ; sous Xisuthrus, le dixième roi antédiluvien, selon Bérose, eut lieu le déluge. « C'est sous Xisuthrus, dit l'historien de la Chaldée, qu'arriva le grand déluge, dont l'histoire est ainsi rapportée dans les documents sacrés. Chronos lui apparut dans son sommeil et lui annonça que le 15 du mois de dæsius tous les hommes périraient par un déluge. Il lui ordonna donc de prendre le commencement, le milieu et la fin de tout ce qui était consigné par écrit, et de l'enfouir dans la ville du Soleil à Sippara, puis de construire un navire et d'y monter avec sa famille et ses amis les plus chers; de disposer, dans le navire, des provisions pour la nourriture et la boisson, et d'y faire entrer les animaux, volatiles et quadrupèdes, enfin de tout préparer pour la navigation... Xisuthrus obéit et construisit un navire long de cinq stades et large de deux : il réunit tout ce qui lui avait été prescrit et embarqua sa femme, ses enfants et ses amis intimes. Le déluge étant survenu et bientôt décroissant, Xisuthrus lâcha quelques-uns des oiseaux. Ceux-ci n'ayant trouvé ni nourriture ni lieu pour se poser, revinrent au vaisseau. Quelques jours après, Xisuthrus leur donna de nouveau la liberté; mais ils revinrent encore au navire avec les pieds pleins de boue. Enfin, lâchés une troisième fois, les oiseaux ne retournèrent plus. Alors Xisuthrus comprit que la terre était découverte; il fit une ouverture au toit du navire et vit que celui-ci était arrêté sur une montagne. Il descendit donc avec sa femme, sa fille et un pilote, adora la terre, éleva un autel et y sacrifia aux dieux; à ce moment il disparut avec ceux qui l'accompagnaient... Du vaisseau de Xisuthrus, qui s'était enfin arrêté en Arménie, une partie subsiste encore dans

les monts Gordyéens en Arménie, et les pèlerins en rapportent l'asphalte qu'ils ont raclé sur les débris; on s'en sert pour repousser l'influence des maléfices[1]. »

Si l'on compare ce récit de Bérose avec celui de la Genèse, on voit qu'il a été altéré par la suite des temps et a perdu plusieurs traits importants, par exemple, la cause morale du déluge, occasionné par la perversité des hommes, que leurs crimes rendent dignes de périr. Moïse n'a point négligé, comme Bérose, cette circonstance qu'avait conservée peut-être la forme plus ancienne de la tradition assyrienne dans le poème de Gilgamès, comme nous le verrons bientôt, si l'on peut entendre, dans un sens figuré, quelques expressions de ce document[2]; qu'avaient conservée aussi l'histoire égyptienne de la destruction des hommes, la légende grecque sur le déluge, ainsi que la légende iranienne, rapportée par le Boundéhesch.

Hors de là, la ressemblance ne saurait être plus frappante entre Moïse et Bérose. La plupart des détails sont identiques : l'ordre de construire un navire pour échapper à l'inondation universelle; l'introduction de toutes les espèces d'animaux dans l'arche, l'envoi à la fin du déluge de plusieurs oiseaux, revenant une première et une seconde fois et enfin ne retournant plus, etc. Il n'y a pas jusqu'aux amulettes, faites avec l'asphalte raclé sur les débris du navire de Xisuthrus, qui ne rappellent le récit de la Genèse, où nous lisons que l'arche était enduite de bitume à l'extérieur et à l'intérieur.

[1] Bérose, dans Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 260-261. Texte cité par Eusèbe, *Chron.*, I, 3, *Patr. gr.*, t. XIX, col. 114-116. Nous possédons un fragment d'Abydène qui renferme, sous une forme plus abrégée, les traits essentiels du récit de Bérose (Voir dans Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 337-338, ou dans Eusèbe, *Chron.*, t. XIX, col. 122).

[2] Tablette XI, ligne 120.

La Bible nous apprend que l'arche « se reposa sur les montagnes de l'Ararat, » et Bérose raconte que le vaisseau de Xisuthrus s'arrêta en Arménie[1]. « Dans le texte original babylonien d'où Bérose a tiré son récit, dit Fr. Lenormant, l'expression devait être la même (que dans la Genèse), car le nom le plus ordinaire et le plus général de l'Arménie dans les inscriptions cunéiformes est Urarti ou Ararti[2], » nom connu des Hébreux et ignoré par les géographes grecs et latins. Saint Jérôme, qui était parfaitement au courant des interprétations juives, n'a pas manqué de traduire Ararat par Arménie[3]. Sa traduction montre aussi très bien que le texte sacré ne désigne pas spécialement la montagne sur laquelle l'arche s'arrêta, mais seulement le pays : « sur les montagnes de l'Ararat, » et non pas sur le mont Ararat, où les traditions juive et arménienne ont fixé le lieu de repos de l'arche.

Cette tradition est-elle digne de confiance? L'Ararat de la Genèse est-il même l'Arménie, ce pays d'Ararat où s'enfuirent les enfants de Sennachérib, après avoir assassiné leur père, comme nous le racontent Isaïe et le dernier livre des Rois[4]? Ce sont là des questions fort obscures et qu'il n'est pas possible de trancher. Bohlen, savant connu par la hardiesse et aussi par la témérité de ses explications, a

1 Le récit cunéiforme du déluge, que nous reproduirons plus loin, fait arrêter le vaisseau de Xisuthrus sur la montagne de Nizir (lignes 141-146). Voir plus loin, p. 320, 329.

2 *Essai de commentaire de Bérose*, p. 299. C'est, « dans les inscriptions de Ninive, *Urarta* (avec un *aleph* initial); ce qui exprime à la lettre le nom Ararat, qui signifie l'Arménie, dans les textes bibliques. » J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 18.

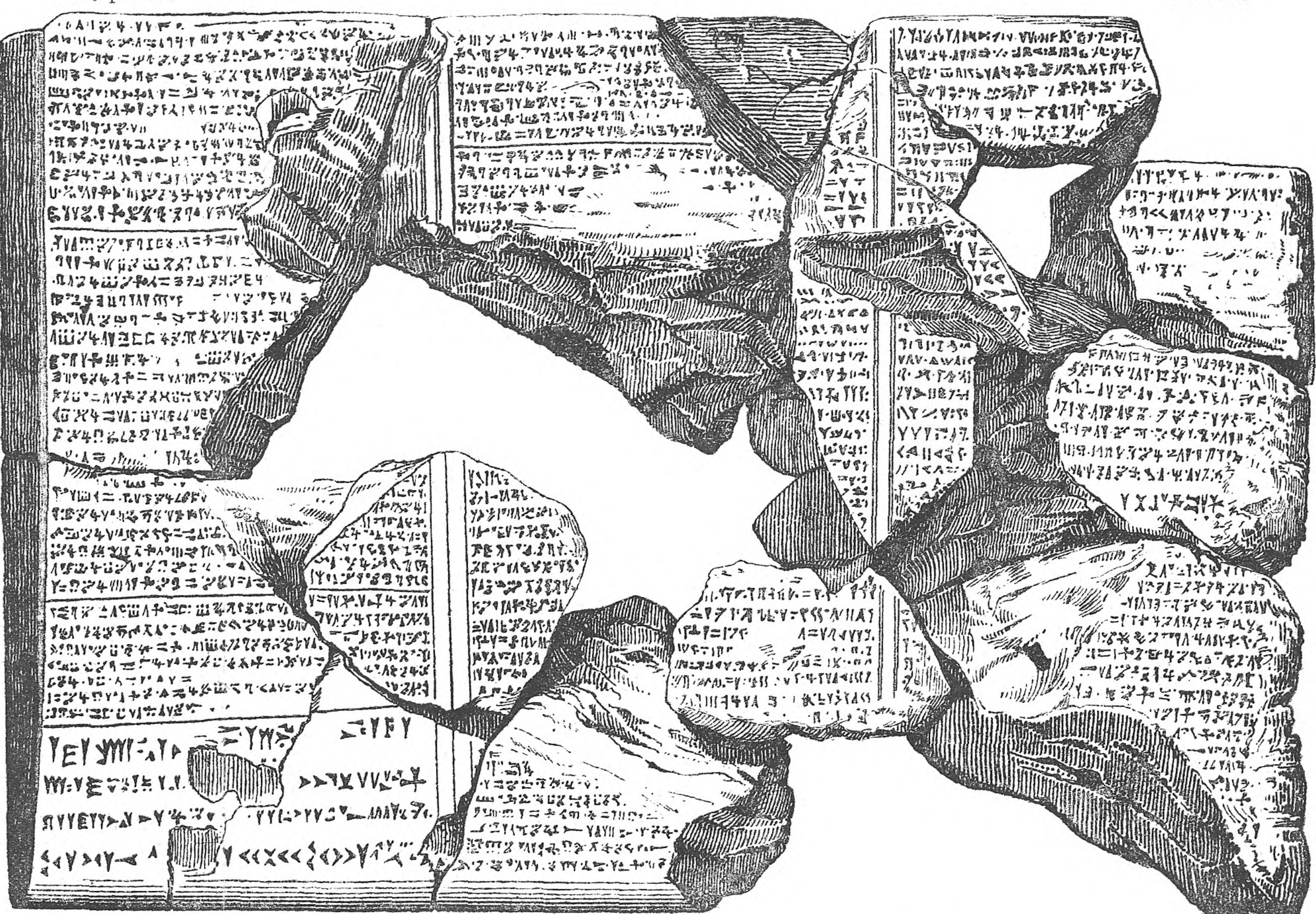
3 Gen., VIII, 4. *Super montes Armeniæ*. Le nom d'*Ararat* se lit quatre fois dans la Bible hébraïque. Saint Jérôme l'a traduit aussi par Arménie; II (IV), Reg., XIX, 37. Il a conservé le mot Ararat, Is., XXXVII, 38, et Jér., LI, 27.

4 Is., XXXVII, 38; II (IV) Reg., XIX, 37.

identifié l'Ararat du déluge avec « l'Aryavarta, » « la terre sainte, » situé au nord de l'Hindoustan. Cette opinion est partagée aujourd'hui par plusieurs critiques et Fr. Lenormant l'a adoptée. « Si l'on examine attentivement le texte sacré, dit-il, il est impossible d'admettre que dans la pensée de Moïse, ou de l'auteur du document excessivement antique dont il a fait usage en cet endroit, l'Ararat du déluge fût situé en Arménie. En effet, un peu plus loin, Gen., XI, 2, il est dit formellement que ce fut en marchant toujours de l'est à l'ouest que la postérité de Noé parvint dans les plaines de Sennaar. Ceci reporte forcément, dans la recherche d'un très haut sommet, comme celui où l'arche se fixe, à la chaîne de l'Indou-Kousch, ou plutôt encore aux montagnes où l'Indus prend sa source. C'est exactement au même point que convergent les traditions sur le berceau de l'humanité, chez les deux grands peuples du monde antique, qui ont conservé les souvenirs les plus nets et les plus circonstanciés des âges primitifs, les Indiens et les Perses [1]. »

Nous ne contesterons pas à cette opinion un certain degré de probabilité, mais les raisons sur lesquelles elle s'appuie sont-elles suffisantes pour renverser le sentiment autrefois généralement soutenu? — La Genèse, il faut en convenir, ne permet pas de décider de quel côté est la vérité. De ce que le mot Ararat désigne l'Arménie dans les livres postérieurs de la Bible, on n'est pas rigoureusement en droit d'en conclure qu'il désigne la même contrée dans le livre le plus ancien; car des pays divers ont souvent porté le même nom, surtout dans l'antiquité, où les émigrants donnaient à leur nouvelle patrie adoptive le nom de celle qu'ils avaient quittée. Cependant on doit reconnaître que l'identité du nom, dans

[1] Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 299-300. Cf. J. van den Gheyn, *Le séjour de l'humanité postdiluvienne*, in-8°, Bruxelles, 1883.



24. — Fac-similé de la tablette cunéiforme du récit assyrien du déluge.

les Prophètes et dans Moïse, est une présomption en faveur de l'identité du lieu, alors surtout que les traditions juives et arméniennes sont unanimes dans cette identification, qu'elles nous attestent de concert que l'arche s'arrêta en Arménie, et qu'elles ne sont sur ce point ni moins nettes ni moins circonstanciées que les traditions indiennes et iraniennes.

Revenons au récit assyrien du déluge. Bérose nous assure qu'il avait puisé les éléments de son histoire dans les bibliothèques de son pays. C'est un fait désormais certain. George Smith a découvert et publié, en 1872, la légende chaldéenne relative à ce grand cataclysme, d'après un de ces livres d'argile que Bérose avait lus et auxquels il avait emprunté la plupart des traits de sa narration.

Le récit cunéiforme publié par le savant anglais forme un épisode de l'épopée de Gilgamès dont nous avons plus haut donné l'analyse[1]. Le poème assyrien se compose, comme nous l'avons vu, de douze tablettes. Elles furent rétablies d'abord partiellement par le rapprochement de quatre-vingts fragments, provenant des trois exemplaires que contenait la bibliothèque d'Assurbanipal[2]. La légende du déluge était incomplète. Un an après sa première publication, c'est-à-dire en 1873, George Smith fut envoyé à Mossoul aux frais du journal anglais, le *Daily Telegraph*, pour y faire des fouilles et rechercher les fragments qui manquaient à la collection de Londres. Il réussit à compléter presque entièrement les exemplaires de la onzième tablette du *British Museum*[3]. Le poète amène son récit de la manière suivante :

[1] Voir plus haut, p. 241-256.

[2] Voir, Figure 24, le fac-similé du verso d'une des tablettes cunéiformes du déluge, d'après G. Smith, *Chaldæan Account of Genesis*, p. 10. Cette tablette se compose de seize fragments.

[3] George Smith a comblé en particulier la lacune importante des lignes 36-51. M. Hormuzd Rassam a découvert plus tard une copie nouvelle provenant d'une bibliothèque chaldéenne et non assyrienne, elle comble

Gilgamès, après s'être signalé par de nombreux exploits, racontés dans la première partie du poème, avait perdu son ami et son compagnon Éabani. Accablé de tristesse, il tomba malade et alors il « craignit la mort, le dernier ennemi de l'homme. » Or, une légende chaldéenne racontait qu'un pieux personnage, sauvé du déluge par les dieux, en avait obtenu le privilège de l'immortalité. Le nom de ce personnage est écrit en signes idéographiques [1], dont le sens est « soleil de vie » ou « lumière de vie. » Il se prononce Samas-napistim [2]. Gilga-

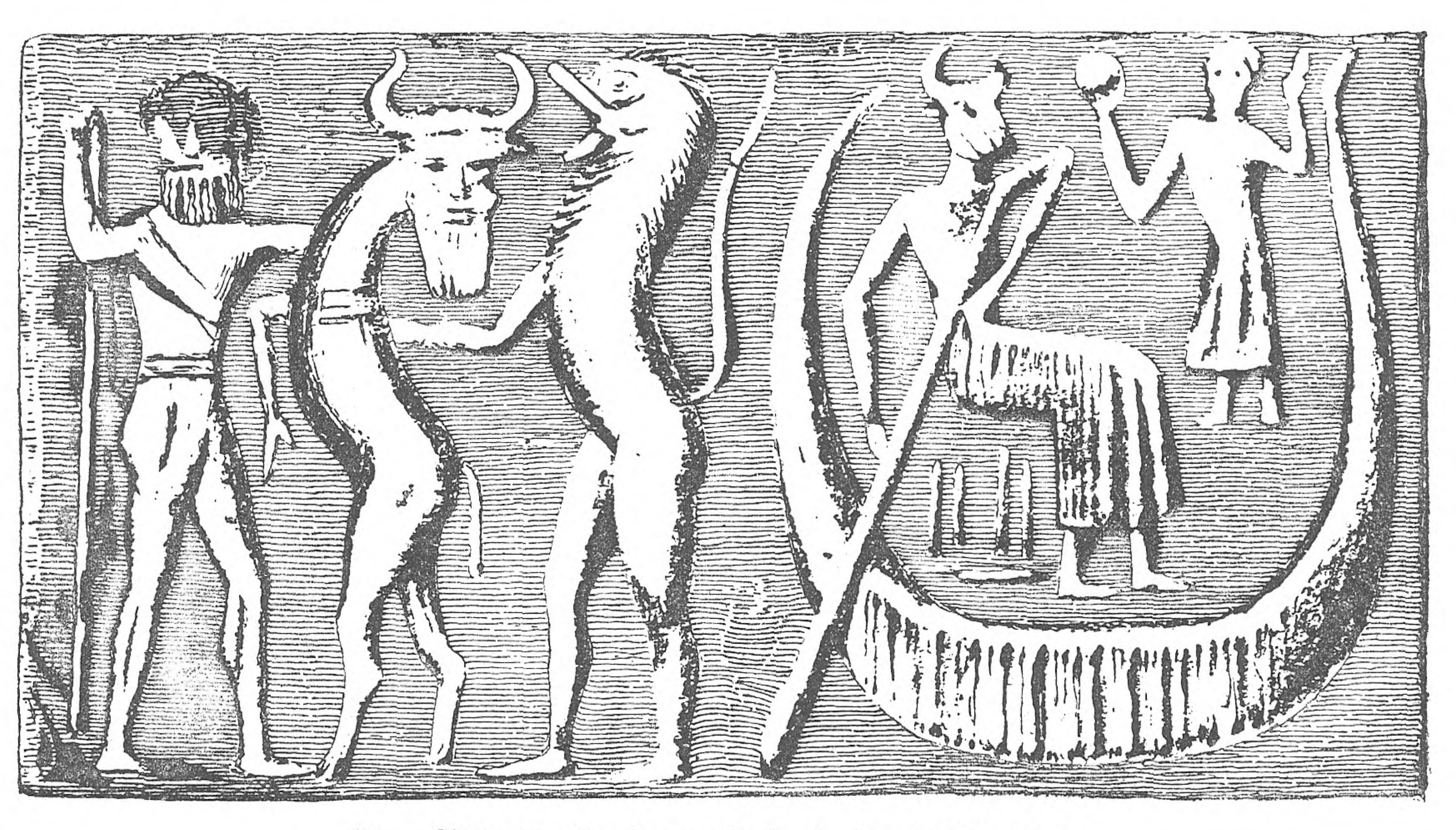
quelques lacunes. Cette copie, différente d'origine et d'écriture, est d'ailleurs exactement conforme aux copies assyriennes et confirme ainsi l'exactitude de ces dernières. Sayce, *Smith's Chaldæan Account of Genesis*, p. VIII.

[1] La valeur idéographique des deux signes qui forment son nom est UT · ZI. — UT signifie « jour, soleil, blanc. » ZI signifie « esprit, vie, abandonner, cesser. » (M. Oppert.)

[2] On l'a appelé d'abord Hasisadra. C'est Xisuthros, dans Bérose. Cette forme Xisuthros se rapproche de la forme assyrienne du nom du Noé chaldéen qu'on lit dans un fragment d'un autre récit du déluge. L'homme sauvé du déluge s'y nomme Atraḫasis et non Samas-napistim. Voici ce fragment :

1 ..... *lu-u*...
2 ..... comme les extrémités (?)...
3. ..... Je jugerai en haut et en bas...
4. ..... ferme (?) ton vaisseau...
5. ..... au temps que je t'indiquerai,
6. Entre dans le vaisseau, ferme... la porte du vaisseau.
7. Apportes-y tes [provisions de] grains, ton avoir et tes biens,
8. Ta femme, tes serviteurs, mâles et femelles, les ouvriers,
9. Les bêtes des champs, les animaux des champs, ce que toujours...
10. Je t'enverrai, ils doivent garder ta porte.
11. Atraḫasis ouvrit sa bouche et parla,
12. Et il dit à Éa son seigneur :
13. « [Jamais] je n'ai fait de vaisseau...
14. Dessine-moi sur la terre une image [de cela]
15. [Alors] je regarderai l'image et je bâtirai un vaisseau.
16. ..... dessine sur la terre...
17. ..... ce que tu as ordonné.

Frz. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, p. 101 ; H. Winckler, *Keilin-*



25. — Gilgamès, d'après un cylindre du Musée Britannique.

mès résolut d'aller à la recherche de Samas-napistim, qui était un de ses ancêtres pour apprendre de lui comment il était devenu immortel et comment lui-même pourrait obtenir la même faveur. Après un long et pénible voyage, dont nous avons déjà raconté les péripéties principales [1], sur un bateau [2] dirigé par le pilote Amel-Éa, il arriva enfin dans un pays situé près de l'embouchure des fleuves, et là il trouva son aïeul. Gilgamès lui demanda comment il était devenu immortel. Pour lui répondre, Samas-napistim lui raconta l'histoire du déluge [3]. Voici ce récit, avec la narration de la Genèse en regard :

GENÈSE [3].	INSCRIPTION CUNÉIFORME.
Chapitre VI.	*Colonne I.*
	Lignes de la tablette.
	8. Samas-napistim en ces termes parla à Gilgamès :
	9. Je vais, Gilgamès, te découvrir le secret,

schriftliches Textbuch zum Alten Testament, p. 84-85 ; J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, p. 63-64. — Ce nom d'Atraḥasis se lit aussi, du reste, une fois, ligne 196, dans le grand récit chaldéen. Jensen, *Kosmologie*, p. 385, suppose que c'est une épithète par laquelle on désignait Samas-napistim et qui signifie « très sage ». Xisuthros n'est que l'interversion des deux éléments du nom d'Atraḥasis. — Quelques assyriologues nomment Samas-napistim *Ṣit-napistim*. On accepte plus généralement la lecture Samas-napistim. On peut la considérer comme une abréviation du nom d'un ancien roi, *Samas-napistim-uṣur*, c'est-à-dire « (dieu) Samas, conserve la vie ! », qu'on trouve mentionné dans un fragment publié par F. E. Peiser, *Eine babylonische Landkarte*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. IV, 1889, p. 362. M. Peiser reproduit, p. 369, une carte assyrienne qu'on dirait faite exprès pour le poème de Gilgamès.

1 Voir plus haut, p. 250.

2 Voir, Figure 25, Gilgamès, d'après un cylindre babylonien du British Museum, dont les dimensions sont ici notablement grossies. Cf. F. Lajard, *Recherches sur le culte de Mithra*, pl. L.

3 Pour que la comparaison de l'hébreu et de l'assyrien soit plus facile je traduis aussi littéralement que possible et en conservant les inversions,

INSCRIPTION CUNÉIFORME.	GENÈSE.
Colonne I.	*Chapitre VI.*
10. Et l'oracle des dieux je te manifesterai.	
11. La ville de Surippak, la cité qui, comme tu le sais,	
12. Est placée sur l'Euphrate,	VI. 11. Or, la terre était
13. Cette ville était (déjà) ancienne, quand les dieux [qui habitent] en elle	corrompue devant Élohim et remplie de violence.
14. Les grands dieux, résolurent de faire un déluge;	12. Et Élohim regarda la terre et voilà qu'elle était corrompue, parce que toute
15. Ils étaient tous là, leur père Anu (Oannès),	chair avait corrompu sa voie sur la terre.
16. Leur conseiller, le guerrier Bel (le démiurge, organisateur du monde),	
17. Leur ministre, Ninib,	
18. Et leur exécuteur Innûgi (Nergal)	
19. Nin-igi-azag (le seigneur de la sagesse), le dieu Éa était assis avec eux (dans le conseil) et	
20. Lui (Éa) leur volonté révéla à l'argile :	13. Et Élohim dit à Noé : « la fin de toute chair est
21. « Argile, argile; amas de poussière, amas de poussière!	venue devant moi, car la terre est remplie de violence
22. Argile, écoute; amas de poussière, entends[1]!	devant ma face et voilà que je perdrai la terre.

selon le mode de traduction qui a été adopté pour l'inscription cunéiforme.

[1] Le texte original des lignes 20-22 mérite d'être cité, à cause de sa forme remarquable :

20. A-mat-su-nu u-ša-an-na-a ana *ki-ik-ki-šu*
21. *Ki-ik-kiš ki-ik-kiš i-gar i-gar*
22. *Ki-ik-ki-šu* ši-mi-ma *i-ga-ru* ḫi-is-sa-as.

Pour la traduction de ce passage, voir les remarques fort justes de P.

GENÈSE.

Chapitre VI.

14. » Fais-toi une arche de bois de *gopher ;* tu y feras des nids et tu l'enduiras de bitume par dedans et par dehors.

15. » Et tu la feras ainsi : trois cents coudées seront la longueur de l'arche; cinquante coudées, sa largeur, et trente coudées, sa hauteur.

16. » Tu donneras du jour à l'arche, tu feras (cette ouverture) d'une coudée de hauteur; la porte de l'arche, à son côté tu la placeras; (un étage) inférieur, un second, un troisième tu feras.

17. » Et moi, voilà que je ferai venir un déluge d'eaux sur la terre, pour perdre toute chair qui a souffle de vie en soi sous le ciel; tout ce qui est sur la terre expirera.

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne I.

23. Homme de Surippak, fils d'Ubaratutu
24. Fais un bâtiment, un vaisseau,
25. Quitte tes biens, conserve l'existence;
26. Écarte ce qui t'est étranger, sauve la vie.
27. Fais entrer la semence de toute vie (toutes les espèces d'animaux) au milieu du vaisseau.
28. Le vaisseau que tu construiras;
29. Seront mesurées ses dimensions;
30. Sa largeur sera égale à sa longueur.
31.... Lance-le sur l'abîme (des eaux quand il sera achevé). »
32. Je compris (et) je dis à Éa mon seigneur :
33. « (Le vaisseau) que tu m'as commandé,
34. Me confiant en toi je ferai.
35. Mais que dirai-je aux gens de la ville, aux anciens et au peuple? »
36. Éa ouvrit la bouche et parla.
37. Et me dit, à moi, son serviteur :
38. « Voici ce que tu leur diras :
39. Le Dieu Bel m'a repoussé, il m'a rejeté ;

Haupt, *Nachträge und Berichtigungen,* dans les *Beiträge zur Assyriologie,* t. I, 1889, p. 320.

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne I.

40. Aussi, je ne veux point séjourner dans votre ville;
41. Je ne veux point reposer ma tête sur la terre de Bel.
42. Je vais descendre vers la mer et demeurer auprès d'Éa, mon seigneur.
43. (Bel) versera sur vous une pluie abondante,
44.... il détruira les oiseaux, les bêtes, jusqu'aux poissons.
45.... la moisson.
46. Samas a fixé ce signe : Celui qui assemble les nuages,
47. Durant la nuit, fera tomber sur vous une pluie d'orage. »
48. Aux premières lueurs de l'aube,
49....... et...
50-54. (Lacune).

55. L'éclat... la citadelle.
56. Puissant dans.... j'apportai ce qui était nécessaire.
57. Le cinquième jour, je posai la charpente;

Colonne II.

58. Les parois de la coque (?) avaient une hauteur de dix *gar*[1],

GENÈSE.

Chapitre VI.

18. » Or j'établirai une alliance avec toi, et tu entreras dans l'arche, toi, et tes enfants et ta femme et les femmes de tes enfants avec toi.

19. » Et de tout (être) vivant, de toute chair, deux de chaque (espèce), tu feras entrer dans l'arche, pour qu'ils vivent avec toi; mâle et femelle ils seront;

20. » des oiseaux, selon leur espèce, de tous les reptiles de la terre, selon leur espèce : deux de chaque (espèce) entreront avec toi, afin qu'ils vivent.

21. » Et toi, prends pour toi de toute nourriture qui se mange, et tu la ramèneras auprès de toi, et elle sera pour eux nourriture. »

22. Et fit Noé selon tout ce que lui ordonna Élohim; ainsi il fit.

[1] Le *gar* est une mesure de longueur équivalant, d'après les uns, à douze coudées; d'après d'autres, à quatorze. Voir p. 327.

GENÈSE.

Chapitre VII.

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne II.

59. Les dimensions du toit étaient pareillement de dix *gar*.
60. Ayant disposé, d'après ce plan, la charpente, j'en reliai (les parties);
61. J'élevai six étages,
62. Je divisai... en six sections.
63. Je distribuai l'intérieur en sept compartiments.
64. Au milieu du vaisseau, je fis un lit pressé de roseaux (?).
65. Ayant inspecté les avirons (?), j'ajoutai ce qui y manquait.
66. Je versai six sares[1] de bitume à l'extérieur,
67. Et trois sares de bitume à l'intérieur.
68. Les hommes porteurs ayant livré trois sares d'huile,
69. J'en réservai un pour le sacrifice,
70. Et je fis don des deux autres au pilote.
71. J'égorgeai des bœufs...
72. J'immolai des... chaque jour.
73. Les vases d'hydromel, d'huile et de vin,
74. Les ouvriers (les répandirent) comme l'eau du fleuve.
75. (Je célébrai) une fête, comme au jour de l'*Akit* (fête du nouvel an, à Babylone).

[1] *Sare,* mesure babylonienne de capacité. C'est aussi une mesure de temps, comme nous l'avons vu plus haut, p. 293-294.

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne II.

76. Samas... je plongeai ma main dans les vases d'onction (?)
77... Le vaisseau était achevé.
78.................. difficile.
79. Dans le corps du vaisseau, en haut et en bas, on plaça des fascines (?).

80. ... [allèrent] aux deux tiers[1].

---

81. Tout ce que je possédais, je le réunis.

GENÈSE.

Chapitre VII.

VII. 1. Et Jéhovah dit à Noé : « Entre, toi et toute ta maison, dans l'arche, parce que je t'ai vu juste devant ma face dans cette génération.

2. » De tous les animaux purs, prends sept et sept, mâles et femelles; et des animaux qui ne sont pas purs, deux, le mâle et sa femelle.

3. » Aussi des oiseaux du ciel, sept (et) sept tu prendras, mâles et femelles, pour en faire vivre la race sur toute la face de la terre.

4. » Car encore sept jours, (et) je ferai pleuvoir sur la terre quarante jours et quarante nuits et j'exterminerai tout (être) subsistant que j'ai fait de la face de la terre. »

5. Et fit Noé selon tout ce que Jéhovah lui avait commandé.

6. Et Noé était fils (âgé) de six cents ans (quand) le déluge, les eaux furent sur la terre.

[1] Entre les lignes 80 et 81, le texte a une ligne horizontale.

GENÈSE.

Chapitre VII.

7. Et entra Noé, et ses enfants et sa femme et les femmes de ses enfants avec lui dans l'arche, à cause du déluge.

8. Des animaux purs et des animaux qui n'étaient point purs, et des oiseaux et tout ce qui rampe sur la terre.

9. Deux (et) deux, ils allèrent à Noé, dans l'arche, mâle et femelle: comme avait commandé Élohim à Noé.

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne II.

82. Tout ce que je possédais d'argent, je le réunis,
83. Tout ce que je possédais d'or, je le réunis,
84. Tout ce que je possédais de semences de vie[1], je le réunis, le tout
85. Je fis monter dans le vaisseau; tous mes serviteurs et mes servantes,
86. Les animaux des champs, les bêtes des champs, et les fils de l'armée, tous, je les fis monter,
87. Samas avait fixé ce signe :
88. « Celui qui assemble les nuages durant la nuit, fera pleuvoir du ciel abondamment,
89. Alors, entre dans le vaisseau, et ferme ta porte. »
90. Le signe fixé se manifesta.
91. Celui qui assemble les nuages, durant la nuit, fit pleuvoir abondamment.
92. Dès que le jour commença à poindre,
93. Sa seule vue m'inspira la frayeur,
94. J'entrai dans le vaisseau et je fermai ma porte.
95. Quand j'eus fermé le vaisseau, à Puzur-Bel, le pilote,

[1] Semence de vie, « les êtres animés », *zir nap-ša-â-ti*, comme ligne 27.

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne II.

96. Le grand bâtiment, je remis avec ses biens.

---

97. Aux premières lueurs de l'aube,
98. De l'horizon du ciel, un nuage noir s'éleva
99. Ramman (le dieu de la tempête) tonna et
100. Nébo et Marduk ouvraient la marche;
101. Les dieux justiciers allaient à travers les montagnes et les plaines;
102. Le puissant[1] [Nergal] (dieu de la chasse et de la guerre) le vaisseau emporta;
103. Ninib chassant tout devant lui;
104. Les Anunnaki (génies secondaires), portant des flambeaux,
105. Éclairaient de leurs feux la terre.
106. Les émissaires [?] de Ramman montèrent au ciel;
107. Toute lumière fut changée en ténèbres.

GENÈSE.

Chapitre VII.

10. Et il arriva après sept jours que les eaux du déluge furent sur la terre.

11. En l'an 600 de la vie de Noé, le second mois, le dix-septième jour du mois, en ce jour-là se rompirent toutes les sources du grand abîme et les écluses du ciel furent ouvertes.

12. Et il plut sur la terre quarante jours et quarante nuits.

13. En ce même temps entra Noé, Sem, Cham et Japhet, fils de Noé, et la femme de Noé, et les trois femmes de ses fils avec eux, dans l'arche;

14. eux, et toutes les bêtes selon leur espèce; tous les reptiles qui rampent sur la terre selon leur espèce, tous les oiseaux selon leur espèce et tout volatile ayant des ailes;

15. et ils entrèrent auprès de Noé, dans l'arche, deux (et) deux, de toute chair qui a en soi souffle de vie;

[1] *Uru-ra-gal.*

GENÈSE.

Chapitre VII.

16. ils entrèrent, mâle et femelle; de toute chair, ils entrèrent, comme lui avait commandé Élohim, et ferma Jéhovah (la porte) derrière lui.

17. Et fut le déluge pendant quarante jours sur la terre, et crûrent les eaux, et elles portèrent l'arche, et elle s'éleva au-dessus de la terre.

18. Et devinrent fortes les eaux, et elles crûrent beaucoup sur la terre, et allait l'arche sur la face des eaux.

19. Et les eaux devinrent fortes beaucoup, beaucoup, sur la terre, et elles couvrirent toutes les montagnes élevées qui sont sous le ciel.

20. Quinze coudées au-dessus s'élevèrent les eaux, et elles couvrirent les montagnes.

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne III.

108. ... la contrée comme... ils couvrirent.

109. Dès le premier jour, la tempête.....

110. Souffla violemment sur [?]... la montagne.....

111. Comme une armée rangée en bataille, fondit sur les hommes...

112. Le frère ne vit plus son frère

113. Du ciel, on ne distinguait plus les hommes....

114. Les dieux craignirent la tempête et

115. Cherchèrent un refuge; ils montèrent au ciel d'Anu.

116. Les dieux, comme des chiens attachés, étaient couchés.

117. Istar criait comme une femme en mal d'enfant,

118. La grande déesse crie à haute voix :

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne III.

119. « L'humanité est redevenue de la boue[1]

120. Parce que, en présence des dieux, j'ai prophétisé le malheur,

121. Parce que, quand je prophétisai le malheur, en présence des dieux,

122. J'ordonnai le combat pour faire périr mon peuple.

123. Ceux que j'ai enfantés, hélas! où sont-ils?

124. Comme les petits des poissons, ils remplissent la mer. »

125. Les dieux (alors), même les Anunnaki, pleurèrent avec elle.

126. Les dieux sur leurs sièges étaient assis en pleurs;

127. Leurs lèvres étaient closes... à venir

128. Six jours et six nuits,

GENÈSE.

Chapitre VII.

21. Et expira toute chair qui se meut sur la terre, parmi les oiseaux, parmi les animaux domestiques, parmi les bêtes (fauves) et parmi tout ce qui rampe sur la terre; et tous les hommes;

22. tout ce qui a respiration de vie dans ses narines, parmi tout ce qui vit sur le sec (la terre ferme), mourut.

23. Et fut exterminé tout (être) subsistant, qui (était) sur la face de la terre, depuis l'homme jusqu'à l'animal, jusqu'au reptile et jusqu'à l'oiseau du ciel : ils furent exterminés de dessus la terre, et resta seulement Noé et ceux qui étaient avec lui dans l'arche.

24. Et les eaux furent fortes

[1] *Ṭi-ṭi*, « terre, argile, boue. »

GENÈSE.

Chapitre VII-VIII.

sur la terre, cent cinquante jours.

VIII. 1. Or, se souvint Élohim de Noé et de toutes les bêtes (sauvages) et de tous les animaux (domestiques) qui étaient avec lui dans l'arche, et fit passer Élohim un vent sur la terre, et baissèrent les eaux.

2. Et furent fermées les fontaines de l'abîme et les écluses du ciel, et cessa la pluie du ciel.

3. Et les eaux s'écoulèrent de dessus la terre, en diminuant, et diminuèrent les eaux à la fin de cent cinquante jours.

4. Et se reposa l'arche au septième mois, au dix-sep-

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne III.

129. Le vent, le déluge[1] et l'orage régnèrent.

130. Le septième jour, à l'aurore, la pluie, le déluge cessèrent le combat

131. Qu'ils avaient combattu comme une armée.

132. La mer devint tranquille et le vent s'apaisa et le déluge cessa.

133. Ayant contemplé la mer, je ne pus retenir un cri,

134. Parce que toute l'humanité était redevenue de la boue,

135. et que, devant moi, était la plaine liquide comme un désert.

136. J'ouvris la fenêtre, et la lumière brilla sur ma face.

137. Je fus saisi de tristesse, je m'assis et je pleurai;

138 Sur ma face coulèrent mes larmes.

139. Je parcourus des yeux le pays, la mer était ouverte,

140. Une terre s'élevait seulement de douze [coudées].

[1] Déluge, *abubu*, ainsi que colonne IV, lignes 169, 183, 187, 191, 193.

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne III.

141. Au pays de Nizir[1] alla le vaisseau.
142. La montagne de Nizir arrêta le vaisseau et il ne put passer au delà.
143. Le premier jour, le second jour, la montagne de Nizir, la même.
144. Le troisième jour, le quatrième jour, la montagne de Nizir, la même.
145. Le cinquième, le sixième, la montagne de Nizir, la même.
146. Le septième jour, à l'approche [de ce jour],
147. Je fis sortir une colombe et je [la] lâchai.
148. La colombe alla et tourna et
149. Une place de repos elle ne trouva pas et elle revint.
150. Je fis sortir une hirondelle, et je [la] lâchai.
151. L'hirondelle alla et tourna, et
152. Une place de repos elle ne trouva pas, et elle revint.
153. Je fis sortir un corbeau, je le lâchai.
154. Le corbeau alla, et le décrois sement des eaux il vit et
155. Il s'approcha, il pataugea (?), il croassa[2] et ne revint pas

GENÈSE.

Chapitre VIII.

tième jour du mois, sur les montagnes de l'Ararat.

5. Et les eaux allaient en diminuant jusqu'au dixième mois, et au dixième mois, le premier jour apparurent les cimes des montagnes.

6. Et après quarante jours, Noé ouvrit la fenêtre de l'arche qu'il avait faite.

7. Et il envoya le corbeau et il sortit, allant et venant, jusqu'à ce que les eaux se fussent desséchées de dessus la terre.

8. Et il envoya la colombe d'auprès de lui, pour voir si les eaux avaient diminué sur la face de la terre.

9. Et ne trouva point la colombe de lieu de repos pour la plante de son pied, et elle retourna à lui, à l'arche, parce que les eaux étaient sur la face de toute la terre; et il étendit sa main et il la prit et il la fit

[1] Sur le pays de Nizir, p. 303 et p. 329.

[2] Voir P. Jensen, *Kosmologie,* p. 436-437. Ligne difficile et obscure.

GENÈSE.

Chapitre VIII.

entrer auprès de lui dans l'arche.

10. Et il attendit encore sept autres jours, et il envoya de nouveau la colombe hors de l'arche.

11. Et revint à lui la colombe au temps du soir, et voilà qu'une feuille verte d'olivier était dans sa bouche, et connut Noé que les eaux avaient diminué sur la terre.

12. Et il attendit encore sept autres jours, et il envoya la colombe et elle ne revint plus à lui.

13. Or, la 601e année (de la vie de Noé), le premier du premier mois, se séchèrent les eaux de dessus la terre, et ôta Noé la couverture de l'arche et il regarda et voilà que séchait la face de la terre.

14. Au second mois, au vingt-septième jour du mois, sèche était la terre.

15. Et parla Élohim à Noé, disant :

16. « Sors de l'arche, toi et ta femme et tes enfants et les femmes de tes enfants avec toi ;

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne III.

INSCRIPTION CUNÉIFORME.	GENÈSE.
Colonne III.	*Chapitre VIII.*
156. Je fis sortir aussi [les animaux] vers les quatre vents.	17. » tout (être) vivant qui est avec toi, de toute chair, des oiseaux et des animaux et de tout reptile qui rampe sur la terre, fais-les sortir avec toi, qu'ils se multiplient sur la terre, et qu'ils croissent et deviennent nombreux sur la terre. »
	18. Et sortit Noé et ses enfants, et sa femme et les femmes de ses enfants avec lui;
	19. tout (être) vivant, tout reptile et tout oiseau, tout (être) rampant sur la terre, selon leurs espèces, ils sortirent de l'arche.
Je sacrifiai un sacrifice. 157. Je fis une libation sur le sommet de la montagne. 158. Sept par sept des vases *aduguru* je disposai, 159. Au-dessous je plaçai de la cannelle, de la résine et des siliques.	20. Et bâtit Noé un autel à Jéhovah, et il prit de tous les animaux purs, et de tout oiseau pur, et il les offrit en holocauste sur l'autel.
160. Les dieux sentirent l'odeur, 161. Les dieux sentirent la bonne odeur; 162. Les dieux, comme des mouches, se réunirent au-dessus du maître des sacrifices. 163. Alors la grande déesse [Istar], arriva,	21. Et sentit Jéhovah l'odeur qui l'apaisa, et dit Jéhovah en son cœur :

GENÈSE.	INSCRIPTION CUNÉIFORME.
Chapitre VIII.	*Colonne IV.*

164. Portant les grands *ilûti* (?) [1] qu'Anu avait faits resplendissants comme lui.
165. « Ces dieux [2] ! Par les ornements de mon cou ! je ne les oublierai jamais (?).
166. Ces jours, j'y penserai, je ne les oublierai jamais.
167. Puissent les dieux venir à la libation [au sacrifice] !
168. Puisse Bel ne pas venir à la libation !
169. Parce qu'il ne s'est pas contenu et il a fait le déluge
170. Et il a compté [voué] mon peuple pour la destruction. »
171. Alors aussi Bel s'approcha,
172. Et il vit le vaisseau, et fut irrité Bel,
173. Et plein de colère contre les dieux *Igigi* [3] :
174. « Qui donc a conservé la vie?
175. Aucun homme ne doit vivre (sauvé) de l'abîme! »
176. Ninib ouvrit la bouche et parla
177. Et dit au guerrier Bel :
178. « Qui, si ce n'est Éa, a pu faire la chose?
179. Car Éa sait toutes choses. »

[1] *Ilûti,* espèce d'ornements, de bijoux, d'après la ligne 165.

[2] Il faut lire : « Ces jours, » au lieu de : « Ces dieux, » remarque H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch,* p. 81.

[3] *Ilâni Igigi,* les dieux supérieurs.

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne IV.

180. Éa ouvrit sa bouche et parla
181. Et dit au guerrier Bel :
182. «Toi, prince des dieux, guerrier,
183. Pourquoi ne t'es-tu pas contenu et as-tu fait le déluge?
184. Le pécheur, charge-le de son péché;
185. Celui qui a fait le mal, charge-le du mal.
186. Laisse-toi toucher, afin qu'il ne soit pas anéanti; sois miséricordieux, afin qu'il ne soit pas anéanti.
187. Au lieu que tu fasses désormais un déluge,
188. Que les lions viennent et que les hommes soient diminués;
189. Au lieu que tu fasses un déluge,
190. Que les hyènes viennent et que les hommes soient diminués;
191. Au lieu que tu fasses un déluge,
192. Qu'une famine arrive et que le pays soit ravagé;
193. Au lieu que tu fasses un déluge,
194. Que Nergal vienne et que les hommes soient diminués.
195. Ce n'est pas moi qui ai révélé la résolution des grands dieux.
196. A Atraḥasis j'ai envoyé un songe et la résolution des dieux il a comprise. »

GENÈSE.

Chapitre VIII.

« Je ne maudirai pas de nouveau la terre à cause de l'homme, parce que la pensée du cœur de l'homme est mauvaise dès sa jeunesse, et je ne frapperai pas de nouveau toute vie, comme j'ai fait;

22. » encore tous les jours de la terre, la semence et la moisson, et le froid et le chaud, et l'été et l'hiver, et le jour et la nuit ne cesseront pas. »

GENÈSE.

Chapitre IX.

IX. 1. Et bénit Élohim Noé et ses enfants et il leur dit : « Fructifiez et multipliez-vous et remplissez la terre,

2. » et que votre crainte et votre terreur soit sur tout (être) vivant de la terre, et sur tous les oiseaux du ciel, sur tout ce qui rampe sur la terre, et sur tous les poissons de la mer; dans vos mains ils sont donnés ..

9. » Et moi, voici que j'établis mon alliance avec vous et avec votre postérité après vous...

12. Et dit Élohim « Ceci est le signe de l'alliance que je donne entre moi et vous...

13. » Mon arc je donne dans la nue et il sera le signe de l'alliance entre moi et la terre. »

INSCRIPTION CUNÉIFORME.

Colonne IV.

197. Voici que sa colère fut apaisée

198. Et monta Bel dans le vaisseau.

199. Il prit ma main et me fit monter.

200. Il fit monter aussi et s'incliner ma femme à mon côté.

201. Il nous toucha au front et se plaça entre nous et nous bénit[1] :

202. « Jusqu'à présent Samas-napistim était un homme (périssable) et

203. Voilà que Samas-napistim et sa femme, comme les dieux seront regardés, et

204. Habitera Samas-napistim au loin à la bouche des rivières. »

205. Ils me prirent et dans un lieu éloigné à la bouche des rivières ils me placèrent[2].

[1] Voici le texte de cette ligne : *Ilpût pûtni izzâz ina birinni iqarrabannaši.*

[2] D'après J. Oppert, *Fragments de cosmogonie chaldéenne*, p. 14-23; J. Sauveplane, *Une épopée babylonienne, Is-ṭu- bar-Gilgamès*, in-8°. Paris, 1894, p. 49-58 ; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 601-618; George Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 184-193; Id., *Chaldæan Account of Genesis*, 1876, p. 263-272, et édition Sayce, in-8°, Londres, 1880, p. 279-289. G. Smith a donné le texte avec une transcription en caractères latins et la traduction dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, 1874, p. 534-587. — Le texte seul est publié dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. IV, pl. L-LI. La reproduction photographique en a été donnée par Stephen

Le reste de la colonne IV et les colonnes V et VI n'ont plus trait à l'histoire du déluge[1].

La traduction que l'on vient de lire n'est pas sûre, dans toutes ses parties, mais le sens général est certain.

Comme il y a quelques inversions, dans la disposition des détails, tels qu'on les lit dans la tablette cunéiforme et dans Moïse, nous donnons ici un tableau comparé des deux récits:

	INSCRIPTION cunéiforme.	GENÈSE.	
	Ligne.	Chapitre,	verset.
1° Ordre divin de construire l'arche.	21-24	VI	14
2° Dimensions de l'arche..........	28-30, 58-59	VI	15
3° Ordre divin de conserver les êtres vivants......................	27	VI	18-20[2]
4° Construction de l'arche..........	56-65	VI	22
5° Goudronnage de l'arche.........	66-67	VI	14
6° Approvisionnements............	80-84	VI	21
7° Entrée dans l'arche..............	85-86, 89, 94	VII	7-9, 13-16
8° L'arche est fermée...............	94	VII	16
9° Commencement du déluge.......	97-108	VII	10-11
10° Description du déluge...........	109-113	VII	17-23

Thompson, *Chaldæan Account of the deluge from terra cotta tablets found at Nineveh, and now in the British Museum, two photographs with translation and text* by G. Smith, in-f°, Londres, 1872. On a fait aussi des moulages en plâtre des tablettes originales. — Cf., sur le récit assyrien du déluge, P. Haupt, *Der Keilinschriftliche Sintflutbericht mit dem autographirten Keilschriftext des babylonischen Sintflutfragmentes*, in-8°, Leipzig, 1881, et dans E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., in-8°, Giessen, 1882, Excurs von P. Haupt, p. 55-79; J. Halévy, *Recherches bibliques*, p. 621-625; C. Wright, *The Babylonian Account of the Deluge*, dans le *Nineteenth Century*, février 1883, p. 232-241; P. Haupt, *Das babylonische Nimrodepos* (*Assyriologische Bibliothek*, t. III, 1); A. Jeremias, *Izdubar-Nimrod*, 1891, p. 32-36.

[1] Voir plus haut, p. 253.

[2] Spécialement fin du verset 20.

	INSCRIPTION cunéiforme. Ligne.	GENÈSE. Chapitre,	verset.
11° Durée du déluge...............	128-130	VII	24
12° Fin du déluge.................	130-135	VIII	1-2
13° Ouverture de la fenêtre.........	136	VIII	6
14° Diminution de l'eau............	139-140	VIII	3
15° Arrêt de l'arche...............	141-142	VIII	4
16° Dessèchement graduel de la terre.	141-146	VIII	5, 13-14
17° Envoi des oiseaux.............	146-155	VIII	6-12
18° Sortie de l'arche..............	156	VIII	15-19
19° Oblation du sacrifice.	156-159	VIII	20
20° Acceptation par Dieu du sacrifice.	160-162	VIII	21
21° Promesses de Dieu............	180-194	VIII	21-22
22° Faveurs accordées à l'homme sauvé du déluge.....................	197-205	IX	1-2, 9 12-13

En comparant entre eux les deux récits de la Genèse et de l'inscription, nous voyons qu'ils sont d'accord sur plusieurs points, en divergence sur d'autres.

Bérose dit que le navire de Xisuthrus avait cinq stades de long et deux de large. La tablette ninivite n'indique pas les chiffres des dimensions. Elles sont exprimées en coudées dans la Bible, qui donne à l'arche trois cents coudées de longueur et cinquante coudées de largeur sur trente de hauteur[1]; selon l'inscription, la longueur et la largeur étaient égales[2]. Quant à la hauteur, la tablette dit seulement que les parois de la coque (?) avaient une hauteur de dix *gar*[3]. Quelques détails, tels que la mise à l'eau du navire, sont propres au récit d'Érech, qui raconte également le goudronnage de l'arche d'une autre façon que Moïse, mais en se servant

[1] Gen., VI, 15.
[2] Lignes 28-30.
[3] Ligne 58. Ce passage est d'ailleurs fort obscur. D'après P. Jensen, *Kosmologie*, p. 373, 406, et H. Winckler, *Keilschriftliches Textbuch zum Alten Testament*, lignes 58, 59 (cf. p. 312), dix *gar* valent 140 coudées.

du même mot : assyrien, *kupri*, hébreux, *kôfer*, « bitume[1]. »

Les trois narrateurs sont en général d'accord sur la manière dont l'arche fut remplie; mais les deux représentants de la tradition chaldéenne font entrer plusieurs personnes étrangères avec Samas-napistim ou Xisuthrus dans le navire, au lieu que, dans la Genèse, Noé se sauve seulement avec sa famille. Bérose et le chantre de Gilgamès passent sous silence les sept couples d'animaux purs qui sont sauvés de l'inondation.

Le poète chaldéen fait couler le vin à pleins bords pour fêter l'achèvement du vaisseau[2], tandis que la Genèse nous dit que ce ne fut qu'après le grand cataclysme que Noé connut le vin.

La date du commencement de l'inondation, donnée par la Bible et par l'historien de la Chaldée, n'est pas mentionnée par la tablette. Quant à sa durée, il y a une différence notable entre la Genèse et l'inscription. Selon la première, Noé resta un an dans l'arche ; selon la seconde, il ne s'écoula que quinze jours entre les premières pluies et le premier envoi des oiseaux ; Bérose est muet sur ce point. Des raisons astrologiques et superstitieuses sont probablement la cause de la diminution de la durée du déluge dans le poème chaldéen.

On remarque aussi quelques légères divergences dans l'histoire des oiseaux envoyés hors de l'arche, quoique cet épisode des oiseaux soit un des plus significatifs et prouve incontestablement que la tradition hébraïque et la tradition chaldéenne ont une source commune.

Pour le lieu où s'arrêta l'arche, Moïse, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, nomme les montagnes de l'Ararat ; l'inscription, Nizir ; Bérose, les monts Gordyens. Nous ne

[1] Inscription cunéiforme, lignes 66 et 67; Gen., VI, 14.

[2] Inscription cunéiforme, ligne 73, *karan*. *Karan* paraît bien être l'hébreu כרם, *kérem*, « vigne, » et signifier ici le jus de la vigne, le vin.

pouvons affirmer s'il y a, à ce sujet, accord complet ou bien désaccord[1].

Les trois documents racontent d'une manière analogue l'oblation d'un sacrifice, offert à la Divinité par l'homme sauvé de l'inondation. La tablette parle peut-être aussi, comme la Genèse, de promesses faites par Dieu à l'homme. Celle-ci dit très clairement, celle-là d'une façon vague et incertaine[2], que Dieu promit à l'homme de ne plus envoyer de déluge sur la terre.

Le vieux poète d'Érech raconte que Samas-napistim reçut le privilège de l'immortalité et fut placé à « la bouche des rivières[3]; » d'après Bérose, Xisuthrus, à la fin du sacrifice qu'il offrit aux dieux, disparut aux yeux de ceux qui avaient été sauvés avec lui et une voix céleste leur cria qu'il avait été enlevé avec sa femme, sa fille et le pilote du navire, pour habiter désormais au milieu des dieux. La Bible dit simplement que Noé vécut encore 350 ans et mourut à l'âge de 950.

Enfin, l'un des traits qui nous frappent le plus, en comparant le récit de la Genèse et celui de la tablette cunéiforme, c'est que l'un et l'autre, à part les amplifications mythologiques du poète, suivent une marche à peu près semblable[4].

Cependant, quelle que soit la conformité des deux nar-

[1] Les Targumistes, Onkelos et Jonathan, expliquent, de même que Josèphe, *Antiq. jud.*, I, III, t. I, p. 16, l'Ararat de Gen., VIII, 4, par « les monts Gordyens. » — Une liste géographique assyrienne, *Records of the past*, t. XI, p. 149, l. 21, dit que Nizir était dans le pays de Guti. C'est une des montagnes qui appartiennent à la chaîne du Zagros, dans la partie la plus rapprochée de la Babylonie. La Genèse indique un pays situé dans la même direction, mais l'expression « monts d'Ararat » marque le versant arménien du Zagros. Voir plus loin, livre II, ch. V. Cf. plus haut, p. 303, note 3.

[2] Lignes 201-204; Gen., VIII, 21-22.

[3] Lignes 186-194.

[4] Voir A. Loisy, *Les mythes chaldéens*, p. 84.

rations, quelque extraordinaires que soient les points de contact qui existent jusque dans le style, dans la disposition et dans l'ordre de la composition, nous rencontrons assez de diversité pour reconnaître que nous sommes en présence de deux traditions distinctes. Tout, dans la Genèse, suppose un peuple qui habite le continent : le nom de l'arche en hébreu, *ṭêbâh*, signifie « coffre » et non « navire, » tandis que *elippu*, en assyrien, peut bien signifier « coffre, » mais signifie aussi « navire[1]; » il n'est pas question dans le texte sacré de la mise à l'eau de l'arche; aucune mention de la mer ni de la navigation; point de batelier. Au contraire, le poème chaldéen a été composé au milieu d'un peuple maritime et il porte l'empreinte des mœurs et des coutumes des habitants du golfe Persique : Samas-napistim monte sur un navire, ce navire est lancé à l'eau, il est éprouvé, toutes ses fentes sont garnies avec du bitume, il est confié à un pilote.

La manière différente dont Moïse nous a transmis le récit du grand événement nous fournit une preuve de son respect des traditions antiques : élevé en Égypte, il ne pouvait ignorer ni les termes ni les règles de la navigation et il nomme, en effet, ailleurs la mer, *yam*[2], les ports, *ḥôf*[3], et les navires, *'onyyôṭ*[4]; mais il n'a pas voulu donner à sa narration une couleur savante et en quelque sorte moderne, et il lui a ainsi imprimé le cachet le plus irréfragable de fidélité et d'authenticité[5].

[1] Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 465.

[2] Gen., I, 26, 28; XLIX, 13; Exod., X, 19; Num., XIV, 25; Deut., XXXIII, 23, etc.

[3] Gen., XLIX, 13; Deut., I, 7.

[4] Gen., XLIX, 13; Deut., XXVIII, 68.

[5] M. Fr. Lenormant a adopté ces observations et les a reproduites dans ses *Premières civilisations*, *Le déluge et l'épopée babylonienne*, t. II, p. 53-54, ainsi que dans les *Origines de l'histoire d'après la Bible*, t. I, p. 408.

Ce n'est pas là cependant ce qui constitue l'excellence de la tradition hébraïque. Ce qui l'élève infiniment au-dessus de la tradition chaldéenne, c'est la doctrine qu'elle renferme, ce sont les hautes idées théologiques dont elle est remplie. Quelle distance sépare ici, comme dans le récit de la création, la théodicée d'Israël de la théodicée des habitants des rives de l'Euphrate! Si le document cunéiforme est antérieur à la Genèse, comme il résulte de la date que lui assigne George Smith, la supériorité de Moïse sur le poète de la Basse-Chaldée n'en est que plus surprenante. Dieu se montre à nous, dans le livre hébreu, un, juste, sage, tout-puissant, miséricordieux. Que voyons-nous, au contraire, dans la légende d'Érech? Des dieux multiples, semblables aux hommes, sujets aux mêmes passions, capables des mêmes faiblesses, toujours en querelle les uns avec les autres, effrayés par un orage, « couchés comme des chiens[1]. » Il y a aussi loin de la théodicée de la tablette à celle du Pentateuque que de celle du Mahâbhârata ou de la Théogonie d'Hésiode à celle de l'Évangile. Autant l'imagination du polythéisme est féconde en amplifications pour faire des dieux à l'image de l'homme, autant elle est stérile pour nous en donner une idée noble, digne, relevée. La miséricorde de Jéhovah, se manifestant jusque dans les rigueurs de sa vengeance, sa tendresse éclatant envers les justes qui sont restés fidèles, le soin qu'il prend de conserver les diverses espèces d'êtres qu'il a créés, la bonté avec laquelle il exauce les prières des hommes, son souverain domaine sur toutes les créatures, dont il fait l'être intelligent comme le dépositaire, tous ces traits touchants, sublimes, véritablement divins, qui sont si fortement accusés dans le récit de Moïse et s'y présentent aussi naturellement que dans la bouche d'un chrétien, tous ces traits s'effacent ou disparaissent même complètement

[1] Ligne 146.

dans l'inscription assyrienne. Le poète parle encore peut-être par souvenir de la cause morale du déluge, mais il en sent si peu la portée qu'il semble l'oublier ensuite pour voir dans le grand cataclysme, non pas un châtiment, mais une sorte de querelle de ménage entre les dieux, une lutte de prépondérance et de suprématie!

Qu'on nous dise donc où Moïse a puisé ces idées si nobles, si pures, si grandes! Son récit est-il une simple épuration de la tradition chaldéenne, ou bien est-ce la tradition antique conservée dans toute la fleur de son intégrité, par la race d'Abraham? Nous ne saurions le dire, mais nous pouvons l'affirmer, sans crainte de nous tromper : si c'est une épuration, ce n'est pas une épuration humaine. Celui qui aurait entrepris de dépouiller la légende babylonienne de son caractère polythéiste aurait agi comme les jansénistes du siècle dernier ou les rationalistes de nos jours, lorsqu'ils essaient d'épurer les « légendes » des saints. Ils les rendent sèches, froides et sans vie; ils font des héros du christianisme les plus vulgaires des hommes, de peur qu'on ne puisse découvrir dans leur histoire quelque apparence de surnaturel. L'auteur de la Genèse aurait craint aussi de ne pas être assez monothéiste et assez spiritualiste, en supposant, toutefois, qu'il eût pu arriver par lui-même à ces notions supérieures. De plus, il se serait bien gardé de donner à Dieu tantôt le nom de Jéhovah et tantôt celui d'Élohim; il aurait scrupuleusement éloigné les métaphores, les anthropomorphismes qui lui sont encore communs avec le poème chaldéen[1]; il aurait évité, en un mot, de se servir de la moindre expression capable de prêter à la plus légère équivoque; il aurait écarté toutes les images qui auraient pu laisser supposer que Jéhovah avait l'ombre de ressemblance avec l'homme. Moïse, écrivant sous l'inspiration de Dieu,

[1] Gen., VI, 6 et 7; Inscription, lignes 119-124.

n'en a rien fait. Que faut-il en conclure? Quiconque étudiera sérieusement ces deux relations antiques du déluge, si semblables par le côté pour ainsi dire matériel, aussi éloignées l'une de l'autre que le ciel l'est de la terre par le côté dogmatique et théologique, ne pourra s'empêcher de s'écrier, saisi d'admiration devant les pages de la Sainte Écriture : le doigt de Dieu est là[1].

Terminons cette comparaison du récit biblique et du récit cunéiforme par une dernière observation qui a une grande importance contre le rationalisme biblique. Nous venons de rappeler que Moïse, dans sa narration, a tantôt employé le nom de Jéhovah et tantôt celui d'Élohim pour désigner Dieu[2]. Les exégètes libres-penseurs ont voulu conclure de

[1] Ce que le baron de Bunsen a dit, en comparant le récit de la Genèse à celui de Bérose, s'applique aussi parfaitement au récit d'Érech : « The general contrast between the biblical and the Chaldee version is very great. What a purely special local character, legendary and fabulous, without ideas, does it display, in every point, which it does not hold in common with the Hebrew! » *Egypt's Place*, t. IV, p. 374. — Voir une comparaison détaillée du récit chaldéen du déluge avec celui de la Genèse dans la *Civiltà cattolica*, 5 octobre 1878, p. 121-137.

[2] Voici le tableau comparé des passages dits élohistes et jéhovistes :

Passages élohistes :		Passages jéhovistes :	
VI,	8	VI,	5.
—	13	—	7.
—	9	VII,	1.
—	19	—	2.
—	20	—	3.
—	17	—	4.
—	22	—	5.
—	18	—	1.
VII,	11	—	6.
—	13	—	7.
—	14, 15	—	8.
—	16	—	9.
—	18	—	17.
—	21, 22	—	23.

ce fait que la Genèse manque d'unité et que Moïse n'en est pas l'auteur. Nous avons vu plus haut[1] comment la légende chaldéenne de la création est contraire sur ce point à la théorie critique. M. Bickell fait observer avec raison que le récit cunéiforme du déluge n'est pas moins défavorable que celui de la création à l'opinion des rationalistes[2].

Ils prétendent généralement que les cinq premiers versets du chapitre VII de la Genèse sont une narration parallèle à celle des versets 13 à 22 du chapitre VI, qui est de l'écrivain élohiste. En réalité, cette seconde section contient l'ordre de construire l'arche, tandis que la section du commencement du chapitre VII annonce l'imminence de la catastrophe et décrit l'entrée dans l'arche. Comme pour confondre les affirmations des ennemis de la Bible et attester la fausseté de leurs conclusions, nous rencontrons à côté l'un de l'autre, dans la légende d'Érech, ainsi que dans la Genèse, les deux ordres divins, avec cette seule différence qu'à Érech le second ordre est donné la veille du déluge et, d'après Moïse, sept jours auparavant.

Après une longue description de l'arche de Noé, de sa famille et des animaux qui sont dans l'arche, description dans laquelle Dieu est toujours appelé Élohim, la Genèse dit que Jéhovah ferma la porte de l'arche. La tablette assyrienne contient aussi ces deux épisodes; seulement ce n'est pas un dieu, mais Samas-napistim qui ferme la porte du navire.

Moïse termine l'histoire du grand cataclysme en racontant que Noé, après avoir quitté l'arche, offrit un sacrifice à Jéhovah. Jéhovah l'agréa et résolut de ne plus faire périr les hommes par le déluge. Tel est le résumé des trois derniers versets, 20, 21 et 22 du VIIIe chapitre. Selon les critiques ra-

[1] Voir plus haut, p. 238.

[2] Voir le tableau qui le prouve en détail dans *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 289.

tionalistes, les dix-sept premiers versets du chapitre suivant ne sont qu'une répétition élohiste délayée de ce même passage : Élohim bénit Noé et conclut avec lui une alliance par laquelle il s'engage à ne plus submerger la terre. L'arc-en-ciel est le signe de cette alliance. Ces deux passages, que l'on prétend être de deux mains différentes, et d'une époque postérieure à Moïse, on en retrouve les traces dans la légende chaldéenne : elle raconte aussi que Samas-napistim, après être sorti du navire, offre aux dieux un sacrifice qui leur est agréable et à la suite duquel ils comblent Samas-napistim de faveurs.

On trouve ainsi dans la légende cunéiforme les passages élohistes de la Genèse : les dimensions, la construction et le goudronnage de l'arche, les approvisionnements pour le temps du déluge, la bienveillance divine pour l'homme sauvé de l'inondation, après la sortie du vaisseau. On y lit également les passages jéhovistes, la mention de la porte du navire fermée et de l'oblation du sacrifice. On y voit enfin l'épisode de l'envoi des trois oiseaux, qui, dans la Genèse, n'est ni élohiste ni jéhoviste. Des critiques ont prétendu que ce dernier détail ne se reliait pas au reste du récit : son insertion dans le poème chaldéen témoigne de son antiquité et démontre qu'un écrivain postérieur à Moïse n'a pas eu à l'inventer et à l'interpoler violemment dans un récit où il n'avait pas sa place.

Il sera donc bien constaté désormais que la narration du délugè, telle qu'elle existe dans le Pentateuque, ne s'est pas produite, depuis le temps de l'exode, comme un terrain d'alluvion, par la superposition successive de plusieurs couches, reconnaissables encore à des traits caractéristiques qui leur donnent une date : le nom d'Élohim dans une couche, le nom de Jéhovah dans une autre. Nous ne contestons pas qu'il n'existe, dans l'histoire sacrée de la grande catastrophe, des passages où prédomine tantôt le nom d'É-

lohim, tantôt le nom de Jéhovah[1]; mais, quelle que soit l'explication de ce fait, la tablette assyrienne nous prouve que les diverses sections du récit de la Genèse ne sont pas des passages parallèles, sans cohésion et sans unité, cousus entre eux bon gré mal gré, longtemps après Moïse, par un rédacteur peu intelligent; ils existaient, en effet, ne formant qu'un seul tout, longtemps avant Moïse. Du moins ne pourra-t-on pas contester que le législateur des Hébreux n'ait pu nous les laisser sous leur forme présente, — et c'est le point principal que nous tenons à faire ressortir, — car il avait incontestablement sous la main tous les éléments de son récit dans les traditions apportées de Chaldée par Abraham. C'est ainsi que la vérité triomphe des ennemis du surnaturel et de la révélation[2].

[1] M. Lenormant, dans *Les origines de l'histoire d'après la Bible,* t. I, p. 405, a attaqué les observations que nous présentons, p. 238-239. Nous les croyons néanmoins très fondées. Nous ne prétendons pas « démentir, comme il le dit, la distinction des deux sources de la Genèse »; que Moïse se soit servi de sources pour rédiger la Genèse, nous n'avons pas à le nier, nous disons au contraire qu'Abraham avait apporté ces traditions avec lui de la Chaldée : mais ce que nous affirmons, c'est, d'une part l'unité de la Genèse mosaïque, qui nous paraît claire comme le jour (voir notre *Manuel biblique,* 9e édit., t. I, no 231, p. 388-393, et *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. III, p. 24-37) et, d'autre part, l'antiquité de ses sources, antérieures à Moïse.

[2] G. Bickell, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* t. I, 1877, p. 129 et 130.

CHAPITRE VII.

LA TABLE ETHNOGRAPHIQUE DE LA GENÈSE.

Le dixième chapitre de la Genèse, connu sous le nom de *Table ethnographique*, parce qu'il nous trace le tableau de la distribution des peuples primitifs sur le globe, est une mine en quelque sorte inépuisable pour l'historien [1]; mais il a aussi toujours été un sujet d'effroi pour les commentateurs et les interprètes de la Sainte Écriture, à cause des difficultés dont il est hérissé, et de l'impossibilité où l'on s'est trouvé pendant longtemps d'identifier les noms hébraïques avec des noms connus [2].

La lumière se fait cependant peu à peu au milieu de ces ténèbres [3]. Les découvertes de l'archéologie moderne ont

[1] Voir les belles considérations générales du P. Delattre, dans son *Plan de la Genèse*, *Revue des questions historiques*, t. xx, juillet 1876, p. 46 et suiv. Il y montre très bien que dans la Table ethnographique les individus personnifient des races.

[2] « *Difficultas est,* disait le célèbre commentateur Ménochius au xviie siècle, *quæ nationes nunc respondeant nominibus quæ hoc capite habentur.* » Et désespérant de résoudre cet embarrassant problème, il ajoutait : « *Sectabimur probabiliora ab aliis tradita; nam certi nihil habemus.* »

[3] Sur le chapitre x de la Genèse, on peut voir : Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, in-8°, Giessen, 1850; A. Th. Hartmann, *Aufklärungen über Asien für Bibelforscher*, 2 in-8°, Oldenburg, 1806, t. i; E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der Biblischen Alterthumskunde*, 4 in-8°, Leipzig, 1823-1830, t. i-iii; C. von Lengerke, *Kenaan*, in-8°, Kœnigsberg, 1844; H. Leo, *Vorlesungen über die Geschichte der Jüdischen Staates*, in-8°, Berlin, 1828; F. Hitzig, *Urgeschichte der Philistäer*, in-8°, Leipzig, 1845; E. de Ujfalvy, *Recherches sur le tableau ethnographique de la Bible*, in-8°, Paris, 1873; Id., *Aperçu général sur les migrations des peuples*, in-8°, Paris, 1873 (reproduisant aussi

jeté un vif éclat sur plusieurs points obscurs. L'égyptologie a résolu une partie du problème, l'assyriologie n'est pas restée en arrière et nous a fourni plusieurs données intéressantes.

L'accord de l'épigraphie égyptienne avec la Genèse est si frappant, que M. Ebers, qui est loin cependant d'y voir l'œuvre de Moïse, déclare que le rédacteur de la Table ethnographique a emprunté à l'Égypte les éléments de son travail[1].

La Genèse[2] nous dit que l'Égypte fut peuplée par des descendants de Cham[3]. Les Égyptiens ne s'appellent pas eux-mêmes Chamites, mais ils donnent le nom de Chemi (Qimi)

la brochure précédente); C. Ritter, *Geschichte der Erdkunde und der Entdeckungen*, in-8°, Berlin, 1880, p. 4; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, 1881, Anhang 2 et 3; Fr. Lenormant, *Les Origines de l'histoire d'après la Bible*, t. II, 1882; Id., *Kittim, études d'ethnographie biblique*, dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1883, p. 225-246; A. H. Sayce, *The Races of The Old Testament*, in-16, Londres, 1891, p. 39-69.

[1] « Unser Autor (de la Genèse) gibt nun, *indem er sich an dieser Stelle auf Nachrichten aus Aegypten stützt*, folgendes Bild des Hamitischen Stammes... » *Aegypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 55. Cf. H. Brugsch, *Die altägyptische Völkertafel*, dans les *Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses* (1881), t. II, sect. III, p. 25-79.

[2] Mesraïm, Gen., X, 6.

[3] Sur l'origine asiatique des Égyptiens, voir G. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, t. I, preuves historiques, p. 40, philologiques, p. 43, anatomiques, p. 46; F. Hommel, *Die semitischen Völker und Sprachen*, in-8°, Leipzig, 1883, t. I, p. 101; Id., *Die babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur nachgewiesen*, autographie, in-8°, Munich, 1892; Id., *Die Identität der ältester babylonischen und ägyptischen Göttergenealogie und der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur*, 1893; J. de Rougé, *Origine de la race des Égyptiens*, in-8°, Paris, 1895; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1886, p. 13, 17. M. Maspero a changé d'opinion et admet comme probable l'origine africaine des Égyptiens, dans sa nouvelle *Histoire ancienne*, 1895, t. I, p. 45-46.

à la vallée du Nil[1]. N'est-ce pas un souvenir de leur origine, quoique dans la suite des temps, ils aient peut-être donné à ce mot une étymologie, non pas patronymique, mais purement physique, et aient voulu désigner par là la couleur noire de la vallée du Nil, « *ḥam* signifiant noir ou obscurité, » de même qu'ils désignaient sous le nom de « rouge, » *tšr*, la Syrie et la Phénicie? — Le nom de *Kuš* (démotique *Keši*), pour désigner l'Éthiopie, le Kuš biblique[2], est très fréquent sur les monuments égyptiens et presque toujours accompagné de l'épithète de *hest*, « mauvaise, » tandis que les Nègres propres, *Nehasi*, faibles et facilement vaincus, sont appelés *nofre*, « bons. » Le prince héritier portait en Égypte le titre de gouverneur de Kuš. — Le *Punt*, qui s'écrit aussi *Put*, doit être le *Put* biblique, la Libye, pensaient Knobel, Gesenius, Keil et Frz. Delitzsch. C'est l'Arabie, d'après M. Ebers, et quelquefois le Somal, d'après les découvertes récentes de M. Mariette[3]. — Les Ḥétas ou Héthéens apparaissent sou-

[1] Plutarque, *De Is. et Osir.*, 33, édit. Parthey, in-8°, Berlin, 1850, p. 58. Cf. Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, 2 in-8°, Paris, 1814, t. I, p. 110-111; H. Brugsch, *Geographische Inschriften*, 3 in-4°, Berlin, 1857-1860, t. I, p. 73-74; G. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, p. 55-56. Cf. A. Wiedemann, *Sammlung altägyptischen Wörter*, in-8°, Leipzig, 1883, p. 44, 45. On a objecté contre ce rapprochement l'orthographe du nom en égyptien, laquelle demanderait un ק, *qoph*, non un ח, *ḥeth*, en hébreu (E. Lefébure, *Le Cham et l'Adam égyptiens*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IX, 1886, p. 170), mais la Bible écrit le nom de l'Égypte, *Ḥam*, חם, avec un *ḥeth*, Ps. LXXVIII (LXXVII), 51; CV (CIV), 23, 27; CVI (CV), 22. Il est vrai qu'il est possible qu'il n'y ait dans les Psaumes qu'un jeu de mots entre *Ḥam* et *Chemi*, comme aimaient à en faire les Hébreux.

[2] Sur les Couschites, voir Frd. Delitzsch, *Die Sprache der Kossäer*, in-8°, Leipzig, 1883; W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3e édit., 2 in-8°, Brunswick, 1863-1870; il cite aux mots : Κισσία, Κίσσιοι, Κοσσαῖοι, les principaux textes des auteurs anciens sur les Couschites du Bas-Tigre, t. I, p. 665, 703.

[3] Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 36; Mariette, Communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, *Journal*

vent dans les documents de l'Égypte[1]. Les Ludim de la Bible sont, selon l'hypothèse de M. Ebers, les Rutennu de l'égyptologie, car leur nom pourrait se lire *Lut-ennu*. Ce sont les Syriens du Nord[2].

Quant à l'assyriologie, elle a confirmé des choses auparavant certaines[3]; elle a surtout éclairci plusieurs doutes et rectifié plusieurs erreurs.

officiel, 11 août 1874, p. 5775, 5776. D'après une lettre de M. Éd. Naville, datée de Deir el-Bahari et publiée dans l'*Academy*, 16 mars 1895, p. 242, il résulte des trouvailles faites par le savant explorateur dans les ruines du temple élevé par la reine Hatasou que *Punt* était en Afrique, quoique ce nom ait pu s'appliquer aussi à la côte de l'Arabie du sud.

[1] Voir Lieblein, *Études sur les Chétas*, dans les *Travaux de la troisième session du Congrès international des orientalistes à Saint-Pétersbourg*, 1876, t. II, 1879, p. 345-364, et mon article : *Les Héthéens de la Bible, leur histoire et leurs monuments*, dans la *Revue des questions historiques*, janvier 1882, p. 58-120; *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 329-431. — Sur la situation de Cadès des Héthéens, voir la carte et l'exposé de l'opinion de M. Tomkins et de M. Wright dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, n° 21, novembre 1881, p. 6-9. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 367.

[2] Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 39. Voir dans cet auteur un grand nombre d'autres rapprochements, p. 36-252. — Nous devons faire observer que, d'après M. de Rougé, les Ludim sont les Égyptiens proprement dits, la race dominante appelée *rut* ou *lut*, « la race des hommes; » les Nephthuïm sont les Memphites, le nom sacerdotal de Memphis étant *Na-Phtat;* les Phétrusim sont les *Pa-to-res* ou habitants de la terre du Midi; les Anamim sont les Anou, les antiques fondateurs d'On du Nord (Héliopolis) et d'On du Sud (Hermonthis). *Recherches sur les monuments des six premières dynasties*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXV, 1866, p. 228 et suiv. M. Chabas a nié l'exactitude de ces identifications, *Voyage d'un Égyptien, en Syrie, en Phénicie, en Palestine*, 1866, p. 352. M. de Saulcy a publié, en 1879, dans le *Bulletin de la Société de géographie*, t. XVII, p. 209-241, 327-357, une étude sur les villes du Louten (ou Routen) supérieur. — On a constaté que les Rutennu ont le crâne un peu déformé, selon une pratique usitée encore aujourd'hui en Syrie. Hamy, dans le *Journal officiel*, 31 juillet 1884, p. 4092.

[3] L'identification déjà sûre de plusieurs noms est confirmée. *Madai*,

La Genèse nomme[1] parmi les enfants de Japhet, Thubal et Mešek (Vulgate : Mosoch).

Ces deux noms, constamment associés dans la Bible[2], le sont aussi dans les inscriptions assyriennes sous les formes *Muski et Tabali*. On identifie ordinairement aujourd'hui les fils de Thubal avec une peuplade nommée par Hérodote les Tibaréniens[3]; ils habitaient au sud du Caucase. Selon Josèphe, les descendants de Thubal étaient les Ibères, non pas ceux d'Espagne, comme l'ont compris saint Jérôme, saint Isidore de Séville et, d'après eux, un grand nombre de

écrit dans les textes cunéiformes absolument de la même façon que dans la Bible, désigne la Médie; — *Iavanu*, hébreu, *Iavan*, est le nom de l'Ionie et de la Grèce dans les inscriptions de Sargon à Khorsabad et de Darius à Béhistoun; — *Kuschi*, le Kuš de la Genèse, celui de l'Éthiopie, sur les briques d'Assaraddon et sur un grand nombre de monuments; — *Mutsur* (Sennachérib), *Mitsir* (Achéménides), celui de l'Égypte, appelée par les enfants de Jacob Misraïm, avec l'addition de la terminaison *aïm; Ḥasiti*, celui de la ville de Gaza; — *Ṣidunu*, distinguée en grande et petite dans le cylindre de Sennachérib, celui de Sidon, en hébreu, *Ṣidon;* — *Arvadu, Arudi, Aruda* (placée par Sennachérib dans l'énumération des cités phéniciennes entre Sidon et Gebal ou Byblos; par le prisme d'Assaraddon entre Byblos et Samarie; par l'inscription d'Assurbanipal, qui suit la direction du sud au nord, après Tyr, Sidon, Gebal et autres, et la désigne comme située au milieu de la mer, déterminant ainsi sa position insulaire), celui d'Aradus ou Arvad (hébreu Arvad); — *Amatu*, comptée par Téglathphalasar IV parmi les villes syriennes qui lui payaient tribut, celui d'Émath (hébreu Ḥamath); — *Ṣimirra*, placée par une inscription de Sargon entre Émath et Damas, celui de Sémari, la Simyra de Strabon, XVI, II, 12, au pied du mont Liban, etc., etc. Tous ces noms se trouvent avec leurs variantes et l'indication des inscriptions dans lesquelles on les rencontre dans J. Ménant, *Syllabaire assyrien*, p. 109-164.

[1] Gen., x, 2. Sur Gomer, mentionné aussi dans ce verset, voir Fr. Lenormant, qui rapproche ce nom des *Gimirai* des monuments assyriens et l'identifie avec les Cimmériens, dans ses *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 76 et suiv. — Quant au Thogorma, fils de Gomer, du verset 3, les Géorgiens le revendiquent comme leur ancêtre. *Ibid.*, p. 129.

[2] Gen., x, 2; Ézéch., XXVII, 13; XXXII, 26, etc.

[3] Hérodote, III, 94.

commentateurs et Knobel lui-même[1], mais ceux qui habitaient entre la mer Caspienne et le Pont-Euxin, c'est-à-dire à peu près dans la Géorgie actuelle. C'est précisément dans cette région que les textes cunéiformes supposent que vivaient les Tabali. Le cylindre d'Assaraddon place une des frontières de Tabal dans les bois qui bornent la Cilicie[2]. Salmanazar II, dans l'inscription de l'obélisque, compte parmi ses tributaires vingt-quatre rois du pays de Tabal, ce qui suppose qu'il avait une étendue assez considérable.

Les fils de Mé*š*ek (Mosoch), ont été depuis longtemps reconnus dans les Mosques d'Hérodote, qui les nomme avec les Tibaréniens, comme le font la Genèse et l'épigraphie assyrienne; Sargon, roi de Ninive, parle des Muski dans plusieurs de ses inscriptions de Khorsabad. En décrivant, dans l'inscription des barils, l'étendue de son royaume, il nous dit qu'il comprenait « Tabal jusqu'aux Muski[3]. » Il parle aussi plusieurs fois de Mita, roi des Moschiens, qui fut battu par ses troupes, et lui envoya des tributs[4]. Toutes les données assyriologiques confirment l'opinion, résultant des témoignages des auteurs anciens, que les Moschiens habitaient au nord de l'Assyrie, entre le Pont-Euxin et la mer Caspienne. Ils parlaient une langue touranienne. Osann a cru y reconnaître les ancêtres des Moscovites[5].

1 Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, p. 111.

2 Voir aussi les *Annales* de Sargon, dans Oppert, *Inscriptions de Dour-Sarkayan*, XIV, 2, p. 29.

3 Ligne 16. Oppert, *loc. cit.*, p. 13.

4 *Inscription des Taureaux*, l. 31, Oppert, *ibid.*, p. 4; *Grande Inscription de Khorsabad*, l. 151, dans le *Journal asiatique*, mars 1863, p. 17.

5 Voir F. Finzi, *Ricerche per lo studio dell' antichità Assira*, p. 26; G. Rawlinson's, *Herodotus*, 4 in-8°, Londres, 1858-1860, t. I, p. 652. — Sur les Mosques et les Thubaliens, voir aussi Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 19 et 27 et le *Muséon*, 2e livr., 1883.

Le nom de « Chanaan » a été probablement retrouvé dans des lettres assyriennes adressées de Jérusalem et aussi de Babylonie aux rois d'Égypte[1]; mais on ne l'a pas rencontré jusqu'ici sur les monuments d'origine proprement assyrienne, quoiqu'ils mentionnent souvent le pays qui est ainsi désigné dans la Bible[2]. En Assyrie, on appelait ordinairement la contrée située entre le Jourdain et la mer Méditerranée « *mat Aḥarri*, la terre de derrière, » c'est-à-dire la terre occidentale, parce que les Assyriens, se tournant vers le soleil levant pour fixer les quatre points cardinaux, l'orient s'appelait dans leur langue, comme en hébreu, « ce qui est devant, » et l'ouest était ainsi « ce qui est derrière, *aḥarri*[3]. » Un passage du roi Rammannirar III détermine très nettement ce qu'il faut entendre par cette dénomination géographique. Parmi les pays tributaires qu'il énumère est « la terre d'Aḥarri dans son ensemble, (c'est-à-dire) : la terre de Tyr, la terre de Sidon, la terre d'Omri (le royaume d'Israël) la terre d'Édom, la terre de Palastav (la Palestine, et plus spéciale-

[1] Sous la forme *Kinaḫḫi*. H. Sayce, lettre XIX (n° 92), dans les *Records of the past*, nouv. série, t. V, p. 93 ; J. Halévy, *Recherches bibliques*, XX, p. 475-483 ; 511-513. — Le nom géographique de Chanaan se lit aussi sur une inscription phénicienne de Laodicée *ad Libanum*, où cette ville est qualifiée de אם כנען, « métropole en Chanaan. » J. Halévy, *ibid.*, p. 472.

[2] On a trouvé un *Kan-a-na*, Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, 1878, p. 365; mais ce n'est pas le pays de Chanaan. Id., *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., p. 90, note. — Le nom de Chanaan ne se lit pas sur les listes des noms de pays des inscriptions de Thothmès III à Karnak, qui contiennent cependant un très grand nombre de noms de villes et de localités de la Palestine. Cf. Mariette, *Les listes géographiques des pylones de Karnak*, in-f°, Leipzig, 1875.

[3] La Méditerranée est appelée dans la Bible d'une façon semblable « la mer de derrière, » הים האחרון, *hay-yâm hâ'aḥarôn* (Deut., XI, 24; XXXIV, 2; Joël, II, 20; Zach., XIV, 8). On emploie aussi en hébreu pour désigner l'occident les mots אחר, *'aḥar* (Exod., III, 1) et אחור, *'aḥôr* (Job, XXIII, 8; Is., X, 11).

ment sans doute le pays des Philistins, la plaine de Séphélah) jusqu'à la mer du soleil couchant[1]. »

Chanaan était de la race de Cham. C'est aussi de cette race que sortait Nemrod par Chus. L'auteur sacré interrompt un moment la généalogie des enfants de Noé pour nous raconter l'histoire de Nemrod. Le nom de ce fameux chasseur-guerrier est incontestablement de formation assyrienne; d'après quelques assyriologues dont l'opinion est d'ailleurs très contestée il signifie « le rebelle. » La lettre servile *n* sert dans la langue de Babylone et de Ninive à composer des noms d'agent, comme Nergal, de *ragal* « le piétineur » qui va à droite et à gauche, la planète Mars. Le nom de Nemrod, de la racine *marad*, « se révolter, » pourrait donc signifier « celui qui se révolte[2]. »

Le souvenir de ce hardi chasseur semble s'être conservé en Égypte[3]; on ne l'a pas encore retrouvé en Assyrie[4], sous son nom biblique[5]; mais George Smith et beaucoup d'autres

[1] Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 333.

[2] Oppert, *Études assyriennes*, p. 27, ou *Journal asiatique*, 1857, p. 2, part. 151. — Le sens de Nergal est d'ailleurs contesté. Voir Frd. Delitzsch, *Chaldäische Genesis*, p. 275; Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 346, note.

[3] Voir Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, p. 58. — Cf. Chabas, *Voyage d'un Égyptien*, p. 223-225.

[4] M. Sayce, dans une lettre datée d'Assouan et publiée par l'*Athenæum*, dit : « Je crois avoir trouvé le nom de Nemrod dans les documents cunéiformes. Son nom complet était : Nazi Muruda le Kassu. Il était le contemporain babylonien du père du roi assyrien qui rebâtit Ninive et fonda Calah environ 50 ans avant la sortie des Hébreux d'Égypte. » *Athenæum*, 16 février 1895; *Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, 20 février 1895, p. 7; cf. *Academy*, 2 mars et 11 mai 1895, p. 195 et 405. Cette découverte ne peut être mentionnée qu'avec les plus expresses réserves.

[5] M. Joseph Grivel a soutenu, mais sans preuves suffisantes, que Nemrod est le dieu Mardouk dont on trouve le nom écrit idéographiquement *Amarud*, *Revue de la Suisse catholique*, août 1871, et *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, 1874, t. III, p. 136-144.

assyriologues pensent, comme nous l'avons déjà remarqué, que le héros des poèmes chaldéens, Gilgamès, n'est pas autre que Nemrod[1]. Quoi qu'il en soit, les découvertes assyriologiques confirment les renseignements donnés par Moïse sur le premier conquérant. Il résulte du récit de la Genèse que la race de Cham, dont Nemrod était issu, fut la première qui domina sur la terre après le déluge. Il en résulte également que la puissance chamite se développa du sud au nord, puisque c'est à Babylone que Nemrod commença son règne et que ce fut de là qu'il porta en Assyrie ses armes victorieuses.

« Tous les savants, dit M. Fr. Lenormant, dans une page remarquable, sont aujourd'hui d'accord pour reconnaître que les bords du Tigre, la Perse méridionale et une partie de l'Inde elle-même, où on appelait les tribus de ce sang *Kauçikas*, ont été peuplés par la famille de Kousch (l'aïeul de Nemrod), avant d'être occupés par les descendants de Sem et par les Aryas, issus de la famille de Japhet... On le voit, les Chamites, des trois grandes familles qui se séparèrent après la confusion des langues, furent ceux qui s'éloignèrent les premiers du centre commun de l'humanité... et fondèrent les plus antiques monarchies. Ce fut chez eux que la civilisation matérielle fit d'abord les plus rapides progrès. Mais Noé avait maudit son fils Cham pour lui avoir manqué de respect dans son ivresse... Tu seras le serviteur de Sem et de Japhet, lui avait-il dit. Cette malédiction s'accomplit dans sa plénitude. Les empires fondés par les Chamites se trouvèrent bientôt en contact avec les deux autres races, qui entrèrent en lutte avec eux, les vainquirent et s'emparèrent des pays qu'ils occupaient. Les Sémites les remplacèrent dans la Chaldée, dans l'Assyrie, dans la Palestine et dans l'Arabie, les Aryas dans l'Inde et dans la

[1] Voir plus haut, p. 244 et Figure 17, p. 245.

Perse. Les descendants du fils maudit ne maintinrent leur puissance qu'en Afrique et particulièrement en Égypte, où s'éleva la plus florissante de leurs colonies. Et même encore là, dans la suite des siècles, les effets de la malédiction paternelle ont fini par les atteindre... Si la famille de Cham subsiste encore dans un certain nombre de pays et y forme toujours le fond de la population, nulle part, depuis des centaines d'années, elle n'a une vie propre et nationale et ne forme un état indépendant. Les descendants de Cham furent les premiers, après le déluge, à marcher dans la voie de la civilisation matérielle, qu'ils poussèrent à un haut degré de développement. Mais s'ils avaient sous ce rapport des aptitudes remarquables, leur race garda toujours l'empreinte des tendances dépravées et grossières qui avaient attiré sur Cham la malédiction paternelle. Les peuples chamites ont été tous profondément corrompus[1]. Leurs religions ne sortaient pas du matérialisme le plus absolu, exprimé sans pudeur, par des fables révoltantes et par des symboles d'une inconcevable obscénité[2]. Aussi le triomphe des familles de Sem et de Japhet a-t-il été partout la substitution d'une civilisation plus haute et plus épurée à celle que les Chamites avaient établie, l'avènement d'une morale plus pure et d'une religion plus spirituelle, même au milieu des erreurs de l'idolâtrie[3]. »

Une preuve de l'état de civilisation auquel étaient arrivés les Chamites, c'est l'invention de l'écriture, léguée par eux

[1] Il est juste cependant de faire quelques restrictions en faveur des Égyptiens. Du moins n'ont-ils pas été plus corrompus que les Grecs et les Romains.

[2] D'après E. Lefébure, *Le Cham et l'Adam égyptiens*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IX, 1889, p. 167-181. Cham aurait été en Égypte le dieu impur Khem.

[3] Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. I, p. 99-100. Sur les origines de la civilisation babylonienne, cf. E. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, 1884, t. I, p. 157.

aux Sémites qui les supplantèrent en Chaldée, et dont l'origine touranienne est aujourd'hui reconnue par beaucoup d'assyriologues[1]. Par ce legs fait à leurs vainqueurs, ils ont laissé sur ce sol, dont ils avaient été les premiers maîtres, l'empreinte ineffaçable de leur domination. Jusque sous Nabuchodonosor, les noms des villes de la Chaldée s'écrivaient par des signes qu'on prononçait en leur donnant un son sémitique, mais qui n'avaient leur véritable sens que lorsqu'on leur attribuait le son et la signification accadienne. Il en était de même pour les noms des dieux[2].

Quant à l'origine babylonienne de la civilisation de l'Assyrie, elle est incontestable. Les traditions de Ninive sont essentiellement chaldéennes; partout, sur les bords du Tigre et de l'Euphrate, on rencontre la même religion, le même culte, la même langue, la même écriture, la même civilisation, les mêmes usages. M. Place a donné du fait que nous établissons ici, une preuve frappante, empruntée au mode de construction usité au nord de la Mésopotamie : « Nous allons rechercher, dit-il, pourquoi les Ninivites ont adopté l'argile, et surtout l'argile crue (dans leurs édifices), de préférence à toute autre substance. Les matériaux de différentes classes ne leur manquaient pas : la pierre de taille, le gypse, bien plus durs, plus résistants, et par conséquent plus convenables que l'argile pour élever de grands édifices, se trouvaient sur chaque point de leur territoire. Ils en ont même fait usage, en de rares occasions, il est vrai, mais enfin ils les possédaient et ils ont prouvé qu'ils savaient les utiliser. Quels motifs ont donc pu les déterminer à limiter ainsi leurs moyens d'action?... L'usage exclusif de l'argile s'explique sans peine en Babylonie, » où la pierre fait défaut, mais il n'en est pas de même en Assyrie. La rive

[1] Excepté MM. Joseph Halévy, Stanislas Guyard, Frd. Delitzsch et quelques autres. Voir plus haut p. 175-176.

[2] Voir plus haut, p. 170, note.

droite du Tigre, sur laquelle s'élève Mossoul (l'ancienne Ninive), est formée d'une haute falaise, coupée à pic à divers endroits, où, de la base au sommet, la roche calcaire se montre à nu. Ce banc de gypse se prolonge sur la rive gauche et s'étend sous toute la plaine. Souvent, pour extraire les pierres des sculptures, les Assyriens ont eu la faculté d'exploiter la carrière à ciel ouvert; ils auraient pu même y prendre des moellons et en fabriquer des murs, s'ils avaient été portés à bâtir en pierre. L'emploi de cette substance ne les embarrassait pas non plus, à en juger par la coupe, la pose et la dimension des blocs qu'ils sont parvenus à dresser. Les taureaux monolithes, placés en avant de plusieurs entrées, témoignent, par leur masse et par leur nombre, de l'habitude qu'avaient les constructeurs ninivites de manœuvrer les pièces colossales. Ainsi la prohibition systématique de la pierre dans le corps de la bâtisse ne tient pas au manque de matière ni à l'inexpérience des Assyriens, mais aux traditions de race.

« Ninive n'avait rien perdu des traditions ni des usages de son origine : dans ses constructions notamment, elle conserva les habitudes artistiques qu'elle avait emportées de la Babylonie... Leur œil était habitué à certaines formes, et leur goût, façonné de longue main à un certain genre d'ornements. Il fallait donc, dans leurs demeures, des distributions en rapport avec leurs besoins et une décoration conforme au sentiment qu'ils avaient de la beauté des lignes. Mais aussi tout est lié en architecture : les distributions intérieures, le système de couverture, les ornements du dedans et du dehors se rattachent naturellement à la construction, et sont alors une conséquence forcée de la nature des matériaux. Bâtissant comme les Babyloniens, ayant à répondre aux mêmes nécessités de goût et de service, les Ninivites ont employé les mêmes matériaux et les ont appareillés d'après les mêmes principes. Ils se sont montrés

imitateurs si constants, ou plutôt si bons copistes de leurs ancêtres, que là même où le besoin de collines artificielles ne paraît pas manifeste, ils n'ont pas hésité à élever, comme en Chaldée, d'énormes monticules afin d'y édifier leurs palais [1]. »

La civilisation assyrienne est donc fille de la civilisation chaldéenne, comme nous l'apprend la Genèse.

Le pouvoir appartint à la ville bâtie sur l'Euphrate, avant d'appartenir à la ville que baignaient les eaux du Tigre, tant que la colonie du nord ne fut pas assez forte pour se séparer de la mère-patrie et se proclamer indépendante. Par la suite des temps, Ninive, plus virile, plus belliqueuse, plus endurcie aux fatigues et plus habituée aux privations, tint sous son joug l'opulente et luxueuse Babylone, mais la prépondérance ne passa que graduellement du midi au septentrion, comme l'insinue la Genèse, disant de Résen : « C'est là la grande ville [2], » paroles importantes qui démontrent l'ancienneté de ce chapitre x et peuvent suffire à elles seules pour réfuter tous les critiques allemands qui ont imaginé de reculer jusqu'à l'époque des Rois la rédaction de la Table ethnographique, c'est-à-dire, à une époque où depuis longtemps Résen n'était plus la grande ville. Un grand nombre d'interprètes, chrétiens et autres, faisant violence à la phrase biblique, ont voulu rapporter la phrase : « c'est là la grande ville, » non pas à Résen, mais à Ninive, parce que l'histoire, telle qu'elle était connue il n'y a que quelques années encore, nous parlait beaucoup de la grandeur de la ville de Sennachérib et de Sardanapale, et était muette sur la grandeur de Résen. « La phrase de la Genèse, dit M.

[1] Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. I, p. 214-217.

[2] Gen., x, 12. — Avant Résen, la Genèse, x, 11, nomme Reḥobôṯ (Vulgate : *plateas civitatis*). Voir, sur cette ville, W. Fr. Ainsworth, *Euphrates Expedition*, 2 in-8°, Londres, 1888, t. I, p. 369 et suiv. — Quelques savants nient l'existence d'une ville de ce nom.

Oppert, est antérieure à la fondation du premier empire chaldéen, à la fin du XXIe siècle avant Jésus-Christ, et beaucoup plus antique que la splendeur de la grande Ninive[1]. »

Avant donc que Ninive et Kalach fussent les capitales de l'Assyrie, Résen avait joué le premier rôle dans l'histoire de ces contrées. Mais son éclat s'est éteint dans la nuit des temps ; elle était déjà déchue, à une époque que l'absence des documents originaux empêche de préciser. On n'a pas même retrouvé son nom dans les textes assyriens[2]. « Néanmoins il s'est perpétué et nous le retrouvons, dit M. Oppert, là où nous ne l'aurions pas cherché, dans Xénophon, qui parle de Larissa comme d'une ancienne ville ruinée et jadis habitée par les Mèdes... Larissa rappelle fidèlement le nom de Résen, et, il y a longtemps, Bochart a déjà rapproché ces deux noms avec raison.

» Résen était situé entre Kalach et Ninive, c'est-à-dire, entre Nimroud et Koyoundjik, non sur les bords du fleuve, mais à l'intérieur des terres, à six heures de Mespila ou de Khorsabad. Je crois reconnaître cette localité dans un des tumulus très élevés qui couvrent la plaine, entre Ninive et Karamlès ou Karakouch ; je penserais à Karamlès même, dont le tumulus convient tout aussi bien que celui de Nimroud, si cette ruine n'était située un peu trop à l'est, pour justifier l'expression de la Genèse ; en outre, elle est trop éloignée du fleuve. La ville de Kalach[3] est sûrement Nimroud[4], la ville de Ninive, sûrement Koyoundjik, la ville de

[1] Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* t. II, p. 83.

[2] L'inscription de Sennachérib, dite de Bavian, ligne 7, nomme une ville de *Ri-is-i-ni, Risin.* M. Sayce a supposé, *Academy,* 1er mai 1880, et *Fresh Light,* p. 43, que ce pouvait être Résen.

[3] Kalach n'est pas nommé par les auteurs classiques, mais ils mentionnent la province à laquelle cette ville avait donné son nom, *Calachênê* dans Strabon, XVI, I, 1 ; *Calaciné* dans Ptolémée, *Geogr.*, VI, 1.

[4] Voir la description de Nimroud dans Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* t. I, p. 309.

Résen, dont le nom de Larissa n'a été qu'une déformation grécisée, se trouve entre elles; donc Larissa n'est pas Nimroud... Larissa est la ville antique de Résen, probablement Karakouch[1]. » Nous n'avons cependant encore aucune preuve certaine de l'identification de Résen[2].

Le fondateur de Résen fut Nemrod. C'est la dernière ville bâtie par lui que nous fasse connaître la Bible. Son royaume s'était d'abord composé de Babylone, d'Érech, d'Accad et de Chalanné, dans la terre de Sennaar[3]. Les textes cunéiformes ont fait revivre plusieurs de ces noms, ensevelis depuis des siècles sous des monceaux de ruines avec les briques sur lesquelles ils sont écrits. Ces noms toutefois sont en général exprimés par des signes idéographiques, ce qui crée des difficultés graves pour leur identification.

Ainsi le nom du pays dans lequel étaient situées les villes que nous venons de nommer, le Sennaar, en hébreu Šinʿar[4], ne s'est pas encore rencontré écrit phonétiquement dans les inscriptions assyro-babyloniennes, de sorte que sa prononciation, dans la langue indigène, ne nous est pas sûrement connue, quoique nous connaissions les signes par lesquels il est exprimé dans l'écriture. D'après une conjecture ingénieuse de M. Oppert, le nom de Sennaar aurait à peu près le même sens que celui de Mésopotamie et signifierait « les deux fleuves, le pays situé entre les deux fleuves. » Cette explication s'appuie sur les signes mêmes par lesquels ce pays est désigné. On a rencontré, dans plusieurs inscriptions, un groupe idéographique, où le déterminatif

1 Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, 82-83.

2 E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, édit. de 1883, p. 100; G. Rawlinson, *Biblical Topography*, in-16, Londres, 1887, p. 50-52.

3 Gen., x, 10.

4 שנער, Gen., x, 10.

de pays, *mat*, est répété deux fois, et suivi de RA qui marque l'inondation et l'arrosement, par exemple dans cette inscription de Bélochus IV (Rammannirar) : « Je suis Bélochus, fils de l'arrière-petits-fils de Salmanasar III, qui a conservé le temple de *mat mat* RA, qui est le berceau du pays[1]. » Ce *mat mat* RA, dit M. Oppert, doit être le pays doublement arrosé, le pays des deux fleuves, le Sennaar[2].

D'autres savants, frappés de ce fait que le nom de Sumir, si fréquent en assyrien, ne se rencontre jamais en hébreu, tandis que le nom de Sennaar, si usité en hébreu, ne l'est point en assyrien, ont été amenés à admettre que le Sumir chaldéen n'est pas différent du Sennaar biblique. Fr. Lenormant a donné à cette opinion, sinon une entière certitude, au moins une très grande probabilité. « Le trait le plus original et le plus curieux de la phonétique accadienne, dit-il, en ce qui touche aux consonnes, est sans contredit la permutation de *ng* et de *m*. Nous en avons des exemples aussi probants que possible : les deux formes parallèles *dingir* et *dimir*, pour dire « dieu; » les formes exactement parallèles *gingira* et *gimir* pour un surnom de

[1] Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 332.

[2] M. Oppert décompose *Sennaar* en שְׁנֵי, *šenê*, deux, et נָהָר *nâhâr*, fleuve, *Études assyriennes*, p. 157; *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 259; t. II, p. 89 et 98. On peut objecter contre cette étymologie qu'il y a un *aïn* dans *Šin'ar*, tandis qu'il y a un *hé* dans *nâhâr*. M. Eberhard Schrader, dans ses *Keilinschriften und das alte Testament*, 1872, p. 34, a proposé une nouvelle explication du mot de *Sennaar*. Il admet, comme M. Oppert, que le redoublement inusité du signe *mat* indique la dualité, mais il considère le signe RA comme un complément phonétique, qui n'a d'autre fonction que de marquer le son de la dernière syllabe, et il lit le groupe entier *sani-'iri* ou *sanai-'ira* (duel) c'est-à-dire, « le pays des deux villes. » Il reconnaît du reste que cette expression désigne le pays de Sennaar, où s'élevaient, entre les deux fleuves, les villes de Sumir et d'Accad. Cette étymologie conserve le *aïn* qui disparaît dans l'explication de M. Oppert. Voir *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 34.

la déesse Istar. — Ce fait linguistique emporte avec lui une conclusion d'une grande importance historique, qui n'a pas échappé aux savants de l'école anglaise, en particulier à M. Haigh et à M. Sayce. C'est l'identité du nom du peuple qui, dès la plus haute antiquité, formait à côté des Accadiens le second élément du dualisme de la population de la Babylonie et de la Chaldée, *Sumeri* ou *Sumer*, et du fameux nom de la géographie primitive de la Genèse, *Sin'ar*, *Sennaar*. — *Sumeri* est en effet l'altération d'une forme primitive *Sungari* ou *Sungiri*[1] et dans *Šin'ar*, le *aïn* remplace certainement un *g* de l'orthographe accadienne, comme dans le *lahomor* du nom Chodor-lahomor, qui est l'appellation du dieu élamite *Lagamaru*. Ceci est confirmé par un précieux passage d'Abu-l-Faradj[2], qui dit que Sennaar, c'est Samarrah; passage qui se joint à la mention d'une ville de Sumere dans le voisinage de Ctésiphon, par Ammien Marcellin[3], pour prouver la conservation traditionnelle du nom des antiques Sumirs, dans la contrée où s'élève aujourd'hui Bagdad. J'ajoute que le même passage d'Abu-l-Faradj est le seul endroit, où, l'on ne sait d'après quelle source, se soit maintenu un écho du rôle de la population des Sumirs dans la formation de la culture chaldéo-babylonienne, car l'auteur ajoute quelques lignes plus loin que Samirus, contemporain du père de Nachor, fut le premier roi des Chaldéens et inventa les poids et mesures, ainsi que le tissage des étoffes et la teinture[4]. »

Les villes que la Genèse place, dans le Sennaar, au temps

[1] Cf. cependant *Zeitschrift für Assyriologie*, 1887, p. 327.

[2] *Historia compendiosa dynastiarum*, édit. Pococke, in-4°, Oxford, 1663, p. 18 (traduct. latine, p. 12).

[3] Ammien Marcellin, xxv, 6.

[4] Fr. Lenormant, *Études accadiennes*, 1re partie, p. 26-27. Voir aussi 2e partie, p. 70; Id., *La langue primitive de la Chaldée*, p. 376. Cf. Sayce, *Records of the past*, t. i, p. 4; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, édit. de 1883, p. 118.

de Nemrod, sont Babylone, Érech, Accad et Chalanné[1]. Nous n'avons pas à nous arrêter ici sur Babylone : sa situation sur les bords de l'Euphrate a toujours été connue[2]. Il n'en est pas de même des trois autres. On peut dire qu'il n'y a point de ville de l'Asie antérieure avec laquelle des exégètes, hardis et féconds en hypothèses, ne les aient tour à tour capricieusement identifiées. L'épigraphie cunéiforme résoudrait incontestablement le problème, si elle nous présentait les noms de lieux de la Chaldée en caractères phonétiques, mais par malheur il n'en est pas ainsi, et l'on peut élever encore bien des doutes contre les lectures diverses qui ont été proposées. Il sera néanmoins utile de réunir ici les principaux éléments de solution.

Érech (Arach), suivant une opinion très répandue, ne serait autre que la ville d'Édesse, appelée aussi Callirhoé, aujourd'hui Orfa, située dans la Mésopotamie septentrionale, sur le Scirtus, affluent de l'Euphrate. Ce sentiment a été adopté par un grand nombre de critiques, parce qu'il s'appuie sur des autorités très anciennes, quelques-unes très respectables, le Targum de Jérusalem, saint Jérôme et surtout saint Éphrem[3], qui était diacre de cette ville. Ce n'est que dans ces derniers temps qu'on a commencé à l'abandonner. Elle a été pourtant soutenue encore de nos jours par Buttmann, Bohlen, Winer[4].

[1] M. Fr. Lenormant a émis, *Essai sur un document mathématique chaldéen*, n° 23, p. 7, l'hypothèse que le titre de « rois des quatre régions, » porté par les plus anciens rois d'Ur, et puis par les rois d'Assyrie, est une allusion à cette tétrapole,

[2] Sur l'état actuel, on peut voir : H. et R. Kiepert, *Ruinenfelder der Umgegend von Babylon*, texte et carte, dans la *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 1883, Heft I, ainsi que J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 135 et suiv., et J. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 175, 177, 261. Cf. G. Rawlinson, *Herodotus*, 3e édit., t. II, p. 510 et suiv.; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 400.

[3] S. Éphrem, *Comm. in Gen.*, *Opera syriaca*, t. I, p. 58.

[4] Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e édit., t. I, p. 292. — Il est cependant probable qu'Édesse n'a été bâtie que du temps de Séleucus.

Mais le texte de la Bible ne permet guère, on l'avoue aujourd'hui, de chercher Érech hors de la Babylonie proprement dite.

Bochart crut reconnaître Érech dans l'Arecca de Ptolémée et d'Ammien Marcellin, près des frontières de la Susiane et de la Babylonie, sur les bords du Tigre. Rosenmüller et Gesenius se sont rangés à cette opinion, ainsi que M. Riess dans son *Atlas de la Bible*[1].

Ces opinions sont fausses. On ne peut plus refuser d'admettre aujourd'hui avec Knobel, Bunsen[2], M. Oppert et plusieurs autres, qu'Érech est la ville d'Orchoé, la Warka actuelle, l'Arku des textes cunéiformes, située sur la rive gauche du bas Euphrate, au sud-est de Babylone. C'est dans ses ruines que lord Loftus[3] a découvert les documents originaux les plus antiques que nous possédions jusqu'à ce jour sur la Chaldée, les inscriptions de Ligbagas[4] et de son fils Dungi; preuve de l'extrême antiquité de cette ville et de son ancienne importance qui s'est maintenue jusqu'au temps des successeurs d'Alexandre, puisque, à côté des textes des Ligbagas et des Doungi, on y trouve les textes les plus modernes, sur lesquels on lit les noms des Séleucus, des Antiochus et des Démétrius, *Siluku*, *Antiikusu*, *Dimitrisu*[5].

[1] Riess, *Bibel-Atlas*, Karte III. — M. Kiepert penche aussi pour ce sentiment (*Onomasticon*, p. 34), à cause de (I) Esdras, IV, 9, qui énumère les « Erchuéens » avec les Perses, les Susiens, les Élyméens et les Babyloniens.

[2] Knobel, *Die Völkertafel*, p. 341-342; Bunsen, *Bibelwerk*, t. I, p. 26, et *Bibel-Atlas*, par Henri Lange, nº II. — Sur Érech, voir plus haut, p. 247.

[3] Loftus, *Travels in Chaldæa and Susiana*, Londres, 1857, p. 139 et suiv.; 160 et suiv.

[4] Sur ce roi, voir plus haut, p. 217.

[5] Séleucus IV Philopator (187-176), Antiochus IV Épiphane (176-164) et Démétrius Soter (162-151). Voir Oppert, *Les inscriptions commerciales cunéiformes*, Société d'ethnographie, 1865. Ces textes sont contemporains

L'identité de cette vieille ville, dont les écrivains grecs ont si souvent parlé sous le nom d'Orchoé, avec l'Érech de la Genèse, est certaine[1]. Ce nom même d'Orchoé, qui renferme toutes les consonnes, c'est-à-dire, tous les éléments essentiels du mot Érech, semble appeler à lui seul ce rapprochement[2]. Sir Henry Rawlinson a conjecturé aussi, non sans quelque vraisemblance, que le nom d'*Érech* n'est qu'une forme particulière du mot sémitique *yareḥ* qui signifie « la lune. » Ce qui donne du poids à cette supposition, c'est que le nom idéographique de la ville, qu'on lit sur les briques trouvées dans les ruines de Warka, est *Rut-Ki* ou « ville de la lune[3]. »

Érech paraît avoir été la nécropole des rois de Chaldée; on y rencontre du moins un grand nombre d'anciens tombeaux babyloniens. « Il est difficile de donner une idée, même approximative, du nombre de cadavres accumulés (à Warka). A l'exception du sol qui était occupé par les trois principaux édifices, tout le reste du terrain, les alentours de la ville et le désert qui en est proche, jusqu'à une distance qu'il est impossible de déterminer, sont complètement remplis de tombeaux et d'ossements humains. Aucun autre lieu du monde ne peut, sous ce rapport, être com-

de Plaute et de Térence. L'inscription cunéiforme la plus récente que l'on connaisse est du temps de Domitien. Voir J. Oppert, *L'inscription cunéiforme la plus moderne connue*, dans *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, novembre 1872, p. 24.

1 Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 263, 266; t. II, p. 357.

2 Le texte hébreu appelle la ville en question ארך, *'Érek*, et la Vulgate *Arach*, mais les Septante, qui, comme l'ont prouvé les découvertes assyriologiques, se rapprochent généralement plus que les Massorètes de la véritable prononciation indigène, l'appellent Ὀρέχ, nom qui a encore plus de ressemblance avec Orchoé.

3 M. Oppert lit cet idéogramme *Arku*. M. Schrader croit qu'on adorait à Érech, non le dieu Sin (lune), mais la déesse Dingirri. Cf. *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 95.

paré à Warka : les tombeaux mêmes de l'antique Thèbes ne renferment pas une masse si énorme de restes mortels. Depuis sa fondation jusqu'à sa chute définitive sous les Parthes, pendant 2500 ans au moins, Orchoé semble avoir été un lieu sacré de sépulture pour tout le pays[1]. » Des causes diverses qui ont pu contribuer à faire d'Érech le cimetière commun de toute la Chaldée, son antiquité a dû être certainement l'une des principales. Les ruines de Warka sont très considérables, mais elles sont d'un difficile accès, parce qu'elles sont couvertes par les eaux, la plus grande partie de l'année, et qu'on ne peut les visiter que quand le fleuve est en décroissance, depuis le mois de novembre jusqu'au mois de mars[2].

Accad a été complètement inconnue des écrivains classiques ; son nom ne s'était conservé que dans la Bible. Aujourd'hui, il est devenu vulgaire pour les assyriologues, qui rencontrent à chaque instant dans les inscriptions, depuis les plus anciennes jusqu'aux plus récentes, le titre de *sar Sumiri ma Akkadi*, « roi de Sumir et d'Akkad. » Accad, sur les monuments indigènes, désigne une ville, un pays et un peuple.

Sennachérib, dans l'inscription de Bavian, mentionne, à l'occasion de la seconde occupation de Babylone, un roi d'Accad, contemporain de Théglathphalasar Ier, roi de Ninive, vers 1130 avant Jésus-Christ :

48\. Les dieux qui habitent là, les mains de mes soldats les prirent et les brisèrent..., leurs trésors ils emportèrent, Ramman et Sala (?), les dieux

[1] Dr Kaulen, *Das Land Sinear und die Babylonischen Alterthümer*, dans le *Katholik*, 1865, t. I, p. 97.

[2] Lord Loftus, *Travels and Researches in Chaldæa and Susiana*, p. 162. — M. Ménant a reproduit, d'après le plan de Lord Loftus, les ruines de Warka, *Babylone et la Chaldée*, en face de la p. 65. Il décrit les ruines de la p. 65 à la p. 68. Voir aussi W. K. Loftus, *Warkah, its ruins and remains*, dans les *Transactions of the royal Society of Literature*, 1859, t. IV, p. 164.

49. Des temples que Marduk-nadin-aḫi, roi d'Accad, du temps de Tuklat-habal-assar, roi d'Assyrie, avaient enlevés et portés à Babylone,

50. Après 418 ans, je les rapportai de Babylone et dans les temples, à leurs places je les rétablis[1].

Cette inscription nous montre quelle était l'importance et la puissance d'Accad, dès une haute antiquité, mais cette ville était de date bien plus ancienne encore. Sir Henry Rawlinson pense que les Akkadiai ou Accadiens sont les Chamites qui habitèrent primitivement le Sennaar, imprimèrent un grand mouvement de progrès aux sciences et aux arts et furent les initiateurs principaux de la civilisation antique[2], comme nous l'avons vu. Plusieurs savants, entre autres M. François Lenormant, appellent accadien le langage dont il nous reste des débris dans les tablettes bilingues de Ninive[3]. Toutes ces assertions, il est vrai, sont contestées et contestables.

La ville d'Accad était voisine de Sippara, aujourd'hui Abou Habba. Son nom accadien était, d'après G. Smith, Agadé [4]. Elle était célèbre par une grande bibliothèque qui remontait au temps de Sargon l'ancien[5]. Le pays d'Accad désigne la Babylonie du nord, comme le pays de Sumir désigne la Babylonie du sud[6].

1 *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 14 ; Th. Pinches, *Records of the past*, t. IX, p. 27-28.

2 *The History of Herodotus*, traduct. G. Rawlinson, t. I, 319, note de Sir Henry.

3 M. Oppert et M. Friedrich Delitzsch l'appellent sumérien. Voir plus haut, p. 175.

4 G. Smith, *History of Babylonia*, p. 61. La lecture Agadé est contestée. Agadé vient d'être trouvé pour la première fois, en 1895, dans l'épigraphie de la Basse-Chaldée. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, mai-juin 1895, p. 210.

5 H. Sayce, *Fresh Light from the ancient monuments*, in-18, Londres (sans date), p. 45.

6 *Ibid.*, p. 20. — G. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 225 ; Frd. De-

La dernière ville du Sennaar mentionnée comme faisant partie de l'empire du chamite Nemrod est Chalanné (Kalné), sur les monuments *Kul-unu*[1]. Elle était située, de l'avis presque unanime des exégètes et des critiques, sur la rive orientale du Tigre, dans la Babylonie, à l'endroit où s'éleva plus tard Ctésiphon, vis-à-vis de Séleucie. Cette identification n'est pas certaine, mais elle s'appuie sur l'ancienne tradition chaldéenne, adoptée par Eusèbe de Césarée, par saint Jérôme et par saint Éphrem comme aussi par Aboulfaradge; elle est confirmée par cette circonstance que Ctésiphon se trouvait dans une région appelée par les Grecs Chalonitis[2]. Elle est acceptée sans contestation par les exégètes les plus récents[3]. L'assyriologie ne fournit aucun argument, ni pour ni contre l'identité de Chalanné et de Ctésiphon. Sir Henry Rawlinson a émis une pure hypothèse, quand il a avancé qu'il fallait chercher cette ancienne ville de Nemrod dans les ruines de Niffer à qui M. Oppert[4] assimile Accad[5].

La Genèse, après nous avoir dit que Babylone, Érech, Accad et Chalanné, formèrent d'abord le royaume de Nem-

litzch, *Wo lag das Paradies*, p. 198, 210; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 96.

[1] Sayce, *Fresh Light*, p. 45. Chalanné est appelé Calno dans Is., x, 9. La Vulgate écrit Calano. D'après M. Cheyne, *Isaias*, 3e édit., t. I, p. 70, Chalanné serait Sirpulla, aujourd'hui Zerghoul, dont Goudéa fut *patesi* (on a retrouvé plusieurs monuments de Goudéa ces dernières années). Cf. Boscawen, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VI, 1878, p. 276-277.

[2] Pline, *H. N.*, VI, 26, 27; Polybe, V, 45.

[3] Fr. Delitzsch, *Der Prophet Jesaia*, 2e édit., 1868, p. 173; Knobel, *Jesaia*, 4e édit. publiée par L. Diestel, 1872, p. 97; A. Rohling, *Der Prophet Jesaia*, 1872, p. 69.

[4] J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 271.

[5] L'*Atlas antiquus* de Spruner-Menge identifie aussi Chalanné avec Niffer (carte III). M. F. Finzi fait de même, *Ricerche per lo studio dell'antichità Assira*, p. 13, ainsi que plusieurs autres assyriologues. Voir G. Rawlinson, *Biblical Topography*, 1887, p. 29.

rod, continue son récit par une phrase susceptible d'un double sens. Selon les uns, elle parle d'un nouveau personnage, Assur[1]; selon les autres, dont l'opinion paraît mieux fondée, elle achève l'histoire de Nemrod, et le mot Assur qu'elle emploie ne désigne pas un homme, mais un pays; de sorte que le sens du texte est celui-ci : Le maître des villes de Chaldée remonta du sud vers le nord, en Assyrie, et y bâtit Ninive, Chalah et Résen[2]. Quelques-uns ajoutent Reḥoboṭ-Ir, nom par lequel S. Jérôme, en le traduisant d'après sa signification, a entendu « les rues de la ville » de Ninive, ses faubourgs; M. Oppert a adopté l'interprétation Reḥoboṭ-Ir, comme nom propre, ce qui n'est guère contestable[3].

Le mot « Assur »[4] désigne en assyrien un dieu particulier, une ville, la Kalah-Schergat actuelle[5], et un pays. Le nom du dieu diffère, par l'orthographe, des deux noms géographiques, qui avaient la même prononciation dans la langue indigène.

La Bible nomme souvent la terre d'Assur ou l'Assyrie. Elle n'a jamais parlé de la ville d'Assur, non plus que du dieu Assur, si souvent invoqué sur les monuments par les rois de Ninive, dont il était le dieu national. Ce dieu Assur ou « le bon, » comme l'interprète M. Oppert[6], qui reçoit

[1] Voir *Civiltà cattolica,* 15 février 1879, p. 431; cf. p. 661.

[2] Gen., x, 11.

[3] Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* t. I, p. 136. — Voir plus haut, p. 349, note 2.

[4] Le clou horizontal, ayant les valeurs *as, ruv, dil* = « Assur, Land und Gott » (entre autres valeurs idéographiques), comme le dit M. Schrader, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, I, p. 101. Sur le nom du dieu Assur, voir *Zeitschrift für Assyriologie,* janvier 1886, p. 1-7.

[5] La ville d'Assur était située sur l'emplacement de Kalah-Schergât. Voir H. Sayce, dans les *Records of the past,* t. III, p. 86; t. V, p. 37.

[6] *Grandes inscriptions de Khorsabad, Appendice, Journal asiatique,* octobre-novembre 1865, p. 327.

dans les inscriptions le titre d'*Abu ilâni* ou « père des dieux, » n'est probablement que l'ancêtre des Assyriens divinisé, le second fils de Sem qui portait ce nom[1], et qui le donna au pays où il s'était fixé.

Nemrod était Chamite, mais les sujets qu'il s'assujettit en Assyrie étaient Sémites, selon le témoignage de la Bible. Les doutes qu'on avait émis sur ce point ne peuvent plus tenir en face de l'épigraphie assyrienne, qui démontre avec la dernière clarté que l'idiome ninivite est sémitique aussi bien que le babylonien, et ne diffère que très légèrement de ce dernier[2].

Ninive[3], la première cité fondée en Assyrie par Nemrod, s'appelle, dans la langue indigène, *Ninâ*, « le repos de Dieu, » et *Ninua*, « la demeure de la déesse Nina, » fille d'Éa. Quelque reculée que soit l'époque de la fondation de cette ville fameuse, les monuments cunéiformes les plus anciens qui nous parlent d'elle sont relativement modernes. Ces monuments nous expliquent d'ailleurs pourquoi il ne reste point de vestiges de son existence antérieure. Résen avait été d'abord la plus grande ville de l'Assyrie, mais elle disparut de bonne heure du théâtre de l'histoire pour faire place à Ninive et à Kalach. La première dynastie sémitique dont dépendit Ninive fut une dynastie chaldéenne. A cette première époque, c'étaient les rois de Chaldée qui étaient maîtres de cette ville : le roi Ismidagan, qui est souverain de Niffer et des autres villes du sud de la Mésopotamie, est nommé, par Théglathphalasar Ier, seigneur d'Assyrie. Le titre de « roi d'Assyrie » ne paraît pas avoir été employé avant le XIVe siècle, c'est-à-dire, avant l'époque où Ninive devint la capitale de l'Asie antérieure. Auparavant le monarque assy-

[1] Gen., x, 22.

[2] Voir Bunsen, *Bibelwerk,* t. I, p. 29.

[3] Voir pour Ninive les deux plans de M. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 151 et 211.

rien se qualifiait « roi des quatre régions, roi des Sumirs et des Accads. » Ninive demeura souveraine maîtresse des pays arrosés par le Tigre et l'Euphrate jusqu'au moment où, selon Ctésias, elle fut saccagée par Arbace et Bélésis (en 758 avant J.-C.). Cette première chute de Ninive n'est pas admise par tous les historiens[1], mais ce qui est, en tous cas, incontestable, c'est que cette célèbre capitale, dont l'existence et la gloire antérieures sont surabondamment prouvées, non seulement par la Bible, mais aussi par l'épigraphie assyrienne, n'a rien conservé qui soit antérieur à Sennachérib; nous ne saurions même absolument rien par les monuments indigènes sur les prédécesseurs de ce roi, s'ils n'avaient pas construit ailleurs des palais dont les ruines nous ont révélé leur nom et leurs exploits : à Kalah-Schergat, à Nimroud et à Khorsabad. La destruction totale des anciens monuments de Ninive ne nous laisse guère l'espoir d'en savoir jamais plus que ce que nous raconte la Bible sur son origine et sur son histoire primitive.

Nous avons déjà eu occasion de parler de Résen. Quant à Kalach, sa position a été définitivement fixée par les découvertes archéologiques faites en Assyrie. Elle n'était pas située au nord de Ninive, aux environs de Khorsabad, comme le croyait Knobel[2], mais, au contraire, au sud, sur la rive gauche du Tigre, à l'endroit où sont aujourd'hui les ruines de Nimroud, comme l'ont démontré les fouilles de Layard. La moisson d'inscriptions qu'on a récoltée en ce lieu est abondante, et c'est à elles que nous sommes redevables de presque tout ce que nous savons de l'histoire

[1] Elle est rejetée par l'école assyriologique anglaise. M. Fr. Lenormant, qui l'avait admise, à la suite de M. Oppert, dans son *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. II, p. 81, se range dans sa première *Lettre assyriologique*, p. 2, à l'opinion de sir Henry Rawlinson. Cette opinion est aujourd'hui générale.

[2] Knobel, *Die Völkertafel*, p. 343.

d'Assyrie, avant l'avènement de Sargon. Cette ville avait été choisie comme résidence royale par le roi Salmanasar I[er]. Ce monarque et ses successeurs, Assurnasirhabal, Salmanasar III, etc., y construisirent de magnifiques palais.



26. — Philistins prisonniers de Ramsès III.

On a découvert à Nimroud une statue de Salmanasar III. C'est une des assez rares statues connues qui représentent un personnage humain. Elle a un mètre de hauteur. « L'identification de Kalach avec les ruines de Nimroud, dit M. Oppert, est une chose acquise à la science et n'est plus contestée[1]. »

L'auteur de la Genèse, après avoir raconté l'histoire de Nemrod, énumère les autres descendants de Cham. Plusieurs de ceux-ci se trouvent nommés sur les monuments assyriens, par exemple, les Égyptiens, dont le nom « Musri » est semblable à celui de « Mesraïm » qu'ils portent dans la Bible, les Philistins, les Héthéens.

[1] Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 369. Voir aussi p. 83, 311, 331.

Les textes cunéiformes ont souvent occasion de parler des Philistins et de leurs principales villes. Ils nous apprennent que ces ennemis des Hébreux ont été très souvent tributaires des rois d'Assyrie et ils confirment tout ce que nous apprend l'Écriture sur leur situation géographique et sur leur caractère belliqueux. Ce peuple figure aussi sur les monuments de l'Égypte[1].

Le nom des Héthéens, en assyrien « Ḥatti, » nous apparaît dans les inscriptions comme une sorte de nom collectif, désignant toutes les peuplades de la Syrie, répandues dans la plaine de Damas et dans la vallée de l'Oronte. Quelquefois on comprend sous ce nom la terre de Chanaan. Les « Ḥatti » des monuments ninivites sont les mêmes que les « Ḥétas » ou Chétas des monuments égyptiens, dont nous avons parlé plus haut[2]. Ils formaient une sorte de confédération, composée d'un certain nombre de tribus, gouvernées par de petits chefs plus ou moins indépendants. Douze rois des Ḥatti méridionaux sont mentionnés dans les textes cunéiformes.

Le sens étendu donné à ce mot ethnique par les rois de Ninive jette un grand jour sur plusieurs endroits du texte sacré qui étaient jusqu'ici restés obscurs. En prenant la dénomination de « Héthéens » dans le sens restreint que semblent supposer plusieurs passages de la Bible, et en particulier, celui de la table ethnographique, qui les distingue des Jébuséens, des Amorrhéens, des Hévéens, etc.[3], on avait de la peine à s'expliquer pourquoi, dans le livre de Josué, l'expression « toute la terre des Héthéens » était équivalente à toute la terre de Chanaan ; » pourquoi dans

[1] D'après l'opinion la plus commune. Voir, Figure 26, des Philistins faits prisonniers par Ramsès III.

[2] Page 339-340. Sur les Ḥatti et les Philistins, voir Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, Anhang C, p. 269-275, 288-294.

[3] Gen., x, 15 ; xxiii, 14, 20 ; xxv, 9 ; xxvi, 34 ; xxvii, 46 ; Num., xiii, 29.

les livres des Rois et des Paralipomènes « les rois des Héthéens » sont mis en parallèle avec « les rois d'Aram[1]. » Il est clair, par la désignation assyrienne, que ces derniers passages des Livres Saints emploient le mot d'Héthéens dans le sens large qu'il avait en Mésopotamie, où l'on mettait aussi sur la même ligne les « Hatti » et les « Arimi » ou Araméens. On lit, en effet, plusieurs fois, dans l'inscription de Salmanasar II : « Binhidri (Benhadad) de Damas, Irkulina de Hamat, et les rois des Ḥatti. » Au temps où fut écrit le chapitre xe de la Genèse, les Héthéens proprement dits, les vrais Benê-Ḥeth, comme ils sont quelquefois appelés[2], n'étaient sans doute encore qu'une petite tribu qui gagna plus tard en importance, devint prépondérante, et donna son nom aux tribus qui vivaient sous elle ou autour d'elle; comme la tribu des Francs ripuaires a donné son nom à la France et la tribu des Angles à l'Angleterre[3].

Parmi les enfants de Sem mentionnés par la Genèse, nous distinguons Assur, Élam et Aram, dont les noms se retrouvent dans les inscriptions cunéiformes.

Nous avons déjà parlé d'Assur. « Élam » est souvent cité dans les documents assyriens, tantôt sous la forme « Ilam, » tantôt, avec l'addition de la terminaison féminine, sous la forme « Ilamti. » Les anciens exégètes, Josèphe, Eusèbe, S. Jérôme, Zonaras[4], ont cru que les Élamites étaient les Perses, opinion fausse, puisque les Perses sont des Aryas, tandis que les Élamites, d'après la Table même de la Genèse, sont des Sémites. Élam est, non pas la Perse, mais la Susiane. Sa position géographique est indubitable-

[1] Jos., I, 4; I (III) Rég., x. 29; II Par. (Chron.), I, 17.

[2] Gen., XXIII, 3; XXV, 10 (texte hébreu).

[3] Pour le développement de ces considérations, voir *Les Héthéens,* dans mes *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 334 et suiv.

[4] Knobel, *Die Völkertafel*, p. 139.

ment fixée par le texte perse de l'inscription de Béhistoun dans lequel le mot *Uvaga*, « la Susiane » correspond à « l'Ilam » assyrien[1].

Le nom du dernier fils de Sem, « Aram, » se rencontre dans les inscriptions sous les formes « Aramu, Arumu, Arimi, » termes par lesquels on désigne l'Aramée. L'étendue du pays compris sous ce mot est souvent indécise, en assyrien comme en hébreu.

Terminons ces rapprochements entre la Table ethnographique de la Genèse et les inscriptions cunéiformes par une observation de M. Oppert sur le nom de Phaleg, descendant de Sem et ancêtre d'Abraham : « Le mot *palga*, dit-il au sujet de l'inscription du canal de Nabuchodonosor, veut dire « canal » en chaldaïque, et ce terme est conservé dans le nom grec Pallakopas. Cette acception de « palga » est connue depuis longtemps, et l'on a déjà mis le nom de Phaleg, fils d'Héber et frère de Yoktan, en rapport avec cette racine. Quelques commentateurs ont prétendu que le verset de la Genèse, x, 25, qui donne l'étymologie du nom de Phaleg, devait se traduire ainsi : « Et Héber eut deux fils : le nom de l'un fut Phaleg, car, dans ses jours, la terre fut *canalisée*... » La version ordinaire est ainsi conçue : « Car, dans ses jours, la terre fut partagée[2]. »

Il nous a paru utile d'indiquer en passant cette interprétation. On a fait beaucoup d'objections contre une dispersion des peuples aussi tardive que la suppose la traduction ordinaire de ce passage de la Bible. On est porté aujourd'hui à admettre qu'il s'agit dans ce passage, non de la dispersion de tous les enfants de Noé en général, mais seulement de la séparation de la famille d'Héber, dont une branche, les Joktanides, émigra dans l'Arabie méridionale,

[1] Voir sur Élam ou la Susiane et Suse, Sayce, *Fresh Light*, p. 42-43.

[2] Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 288.

et dont la branche aînée, celle de Phaleg, continua à habiter la Chaldée[1]. La traduction indiquée par M. Oppert peut fournir une solution nouvelle à ceux qui, rejetant cette dernière explication, croiraient que la division des peuples avait eu lieu avant la naissance de Phaleg. Il est certain que ce nom doit être interprété dans le sens chaldéen et qu'il pouvait être par conséquent une allusion à la canalisation de l'Euphrate. Ce sens de « canal » s'étant perdu en hébreu, où *péleg* désigne un simple « cours d'eau », et encore seulement dans les parties poétiques de la Bible[2], on aurait interprété, à l'époque où se firent les versions, le nom de Phaleg par « division, » qui est le sens du verbe d'où il est tiré, dans plusieurs endroits de nos Saints Livres[3]; mais il serait très légitime de revenir aujourd'hui à son sens primitif. La canalisation de la Chaldée était d'ailleurs un fait assez important pour qu'il servît à donner un nom commémoratif à un descendant de Sem.

Tous les exégètes ne croient pas cependant les exigences des chronologistes assez fondées pour s'écarter de l'interprétation ancienne. M. R. S. Poole, dans une savante étude

[1] W. L. Bevan, Smith's *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 766. — « Man nimmt gewöhnlich an, dass beim Thurmbau die ganze damalige Menschheit in Babel versammelt war, aber diese Ansicht ist unvereinbar mit der aus griech. Texte sich ergebenden Zahl der Jahre zwischen der Fluth und dem Thurmbaue; denn in den 6 Jahrhunderten mussten die Menschen sich schon so vermehrt haben, dass sie unter den damaligen Verhältnissen in einer Stadt nicht zusammen wohnen konnten. » Neteler, *Ueber die Keilinschriften,* dans le *Literarischer Handweiser,* n° 201, 1877, col. 4. Voir aussi col. 5. Voir surtout le P. Delattre, *Le plan de la Genèse,* dans la *Revue des questions historiques,* t. XX, juillet 1876, p. 32-54.

[2] Ps. I, 3; LXV, 10; CXIX, 136; XLVI, 5; Is., XXX, 25; Thren., III, 48; Job, XXIX, 6. Dans quelques-uns de ces passages, פלג, *péleg,* peut signifier proprement « un canal, » mais l'idée précise de ce sens paraît avoir été oblitérée.

[3] Job, XXXVIII, 25; Ps. LV, 10.

sur la dispersion des peuples, regarde toujours comme plus probable le sentiment d'après lequel la première séparation des enfants de Noé eut lieu du temps de Phaleg[1].

Ajoutons que les documents hiéroglyphiques confirment, sinon pour le temps, au moins pour le fond, l'interprétation ordinaire du récit de Moïse. « Les traditions égyptiennes, dit M. Chabas, concordent d'une manière remarquable avec les données de la Genèse. Elles attribuent la dispersion des nations à l'un des épisodes de la révolte des méchants. Dans les beaux textes d'Edfou, publiés par M. Naville, nous lisons que le bon principe, sous la forme solaire de Haremakhou (Harmachis), triomphe de ses adversaires dans la partie sud du nome Apollinopolite. De ceux qui échappèrent au massacre, quelques-uns émigrèrent vers le midi, ils devinrent les Couschites; d'autres allèrent vers le nord, ils devinrent les Amou; une troisième colonne se dirigea vers l'occident, ils devinrent les Tamahou; une dernière enfin vers l'est, ils devinrent les Schasou[2]. Dans cette énumération, les Couschites comprennent les Nègres; les Tamahou englobent la race à peau blanche du nord de l'Afrique, des îles de la Méditerranée et de l'Europe; parmi les Amou figurent toutes les grandes nations de l'Asie centrale et orientale : la Palestine, la Syrie, l'Asie Mineure, la Chaldée et l'Arabie; les Schasou sont les nomades, les Bédouins du désert et des montagnes de l'Asie. Telle était pour les Égyptiens la division des grandes familles humaines...

» On peut noter que les races rouge, jaune, noire et blanche étaient indistinctement unies sous la direction et sous la protection des dieux de l'Égypte et que place leur était faite à toutes dans le ciel inférieur... Les Égyptiens considéraient

[1] J. Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1866, t. III, p. 282. — Cette opinion devient de plus en plus difficile à soutenir.

[2] Éd. Naville, *Mythe d'Horus*, pl. 21, 2.

tous les étrangers comme les rameaux du tronc commun dont ils étaient le rejeton principal ; lorsque la race mère se dispersa, à une époque demeurée dans le demi-jour de la mythologie, elle connaissait déjà les métaux, l'écriture, savait élever des édifices et possédait une organisation sociale et religieuse[1]. »

C'est à l'époque de la dispersion des peuples que se rattache l'histoire de la tour de Babel.

[1] Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 97-100.

CHAPITRE VIII.

LA TOUR DE BABEL.

Nous lisons dans le chapitre xiᵉ de la Genèse : « Or, la terre n'avait qu'un seul langage et qu'une seule langue. Et lorsque les hommes partirent de l'Orient, ils trouvèrent une plaine dans la terre de Sennaar, et ils y habitèrent. Et l'un dit à l'autre : Venez, faisons des briques et cuisons-les au feu. Or ils se servirent de briques au lieu de pierres, et de bitume au lieu de ciment. Et ils dirent encore : Venez, faisons-nous une ville et une tour[1] dont le faîte touche au ciel, et rendons notre nom célèbre, avant que[2] nous soyons dispersés dans tous les pays. Mais le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils d'Adam. Et il dit : Voici un seul peuple, et un seul langage pour tous : ils ont commencé à faire cet ouvrage, et ils n'abandonneront pas leur dessein qu'ils ne l'aient accompli. Venez donc, descendons et confondons là même leur langage, afin que l'un n'entende pas la langue de l'autre. C'est ainsi que le Seigneur les dispersa de ce lieu dans tous les pays ; et ils cessèrent de bâtir la ville. Et c'est pourquoi elle a été appelée du nom de Babel ; parce que c'est là que fut confondu le langage de toute la terre, et de là le Seigneur les dispersa sur la face de tous les pays[3]. »

L'histoire de la tour de Babel nous est racontée dans un

[1] Sur l'origine des tours chaldéo-assyriennes, voir W. Simpson, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, février 1886, p. 83-85.

[2] Le texte hébreu porte « de peur que, » au lieu de « avant que. »

[3] Gen., xi, 1-9. Traduction de M. l'abbé Glaire.

extrait d'Abydène[1]. Il est cité par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique* et dans sa *Chronique*, ainsi que par George le Syncelle dans sa *Chronographie*. Abydène s'exprime ainsi : « On raconte que les premiers hommes, enorgueillis outre mesure par leur force et leur haute taille, en vinrent à mépriser les dieux et à se croire supérieurs à eux ; c'est dans cette pensée qu'ils élevèrent une tour d'une prodigieuse hauteur, qui est maintenant Babylone. Déjà elle approchait du ciel quand les vents vinrent au secours des dieux et bouleversèrent tout l'échafaudage, en le renversant sur les constructeurs. Les ruines en sont appelées Babylone, et les hommes, qui avaient jusqu'alors une seule langue, commencèrent depuis lors à parler, par ordre des dieux, des idiomes différents[2]. »

Alexandre Polyhistor nous a conservé, comme emprunté à Bérose, un récit tout à fait semblable. Il n'en diffère que par un point : il met les événements qu'il raconte dans la bouche de la Sibylle[3].

La tradition babylonienne sur la tour et la confusion des langues ressemble d'une manière si frappante à la tradition biblique, que quelques rationalistes modernes ont pensé que « cette légende n'était pas fort ancienne » à Babylone. Tuch et M. Renan, qui parlent de la sorte, sont très dis-

[1] On croit qu'Abydène était un prêtre égyptien attaché au temple d'Osiris à Abydos, et qu'il vivait sous les Ptolémées. Il avait composé, à l'aide de l'*Histoire babylonienne* de Bérose, une *Histoire des Chaldéens et des Assyriens,* dont il ne nous reste malheureusement qu'un petit nombre de fragments, disséminés dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, dans l'ouvrage de S. Cyrille d'Alexandrie *Contre Julien* et dans la *Chronographie* de George le Syncelle. Le fragment le plus important qui nous ait été conservé de cet écrivain est celui qui se rapporte à la tour de Babel.

[2] Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 340-341 ; Migne, *Patr. gr.*, t. XXI, col. 703 ; t. XIX, col. 123 ; George le Syncelle, édit. de Bonn, t. I, p. 81.

[3] Fr. Lenormant, *ibid.*, p. 400 ; Migne, *Patr. gr.*, t. XIX, col 116.

posés à chercher la source du récit de Bérose, non dans les documents nationaux, mais dans les livres hébreux. Ils supposent par là aux Juifs, qui habitaient la Chaldée, une influence qu'ils n'avaient point, à l'époque d'Alexandre le Grand et de Séleucus, lorsque Bérose écrivait son livre. Alors les grandes écoles de la Babylonie étaient encore florissantes et en possession de tous les documents cunéiformes, qu'elles savaient lire et expliquer. Tout ce qui nous est resté de l'historien chaldéen, tout ce qui a pu être contrôlé par les découvertes assyriologiques modernes nous a démontré qu'il avait fidèlement puisé aux sources antiques et indigènes et qu'il était d'une irréprochable exactitude; comment aurait-il pu faire une exception seulement pour la tour des langues, dont l'histoire n'a rien de glorieux pour ses ancêtres? Ce qui prouve, du reste, d'une manière irréfragable, qu'il n'a point puisé à une source étrangère, ce sont les nombreux souvenirs que nous offrent les monuments babyloniens de l'événement raconté par l'auteur des *Histoires chaldéennes*.

George Smith croit avoir retrouvé le récit cunéiforme de la tour de Babel. Malheureusement la tablette qui contient les fragments publiés est dans un déplorable état de mutilation, et la première tablette, celle où devait être décrite la prévarication du peuple qui élève la tour, est perdue. Voici la traduction des quatre morceaux de brique qui sont conservés au British Museum[1] :

Colonne I.

1. ..... eux le père...
2. Les pensées de son cœur étaient mauvaises.
3. ..... Lui, le père de tous les dieux il avait répudié.

[1] La traduction suivante est loin d'être sûre, à cause de la difficulté du texte et de l'état de la tablette.

4. Les pensées de son cœur étaient mauvaises.
5. ..... de Babylone il se hâte à la soumission (?)
6. (petits) et grands, il confondit sur le rempart[1].
7. .. .. de Babylone, il se hâte à la soumission (?)
8. (petits) et grands, il confondit sur le rempart.
9. Leurs murailles toute la journée il fondait.
10. Pour leur destruction (châtiment), pendant la nuit,
11. ..... il ne laissa pas de reste.
12. ..... Dans sa colère aussi (son) conseil secret il exprima;
13. pour confondre leur langage il tourna sa face,
14. Il donna le commandement, leur conseil fut confondu[2].
15. ..... le cours il inspecta
16. ..... il prit (choisit) un sanctuaire.

Colonne II.

1. Sar-tuli-elli[3] détruit (ou punit).
2. En avant Anu avait levé...
3. à Bel-Esir son père...
4. depuis que son cœur aussi.....
5. qui portait le commandement...
6. Dans ces jours aussi.....
7. il le leva...
8. La déesse Dav-Kina...
9. Mon fils j'élève et...

[1] M. Chad Boscawen a traduit le premier les lignes 6 et 8 : (*Za-ḫa-ru-u*) *va ra-bu-u u-ba-al-lu tul-la*, par : « Small and great he mingled on the mound. » *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. v, p. 305. G. Smith les avait traduites : « Petits et grands, il confondit leur langage. » *Chaldæan Account of Genesis*, 1876, p. 160. Il est digne de remarque, en tous cas, que nous avons ici le mot *bâlal*, employé Gen., xi, 7, pour exprimer la confusion des langues.

[2] Chad Boscawen traduisait :

Dan-ni de-ma ut-tak-ki-ra me-lik-su-un.
Dedit jussum, fecit alienum sermonem eorum.

Ut-tak-ki-ra, iphtaël de *nakiru,* « être étranger; » *melik,* « langage, conseil, » en chaldéen, *malka* « conseil. »

[3] Le roi de l'illustre rempart, Anou.

10. Son nombre (?)...
11. il ne faisait pas.

Colonne III ou V du verso.

1. Dans...
2. Ils soufflèrent et...
3. pour les temps futurs...
4. Le dieu sans gouvernement alla.
5. Il dit, comme le ciel et la terre...
6. par cette voie ils allaient...
7. D'une manière terrible ils affrontèrent sa présence...
8. il les vit et la terre...
9. depuis qu'ils ne s'arrêtèrent pas...
10. des dieux...
11. les dieux ils révoltèrent contre
12. rejeton...
13. amèrement ils pleurèrent pour Babylone
14. beaucoup ils se désolèrent...
15. leur cœur aussi...[1].

« Ces fragments sont si remarquables, dit M. Sayce, que l'on doit regretter beaucoup de ne point posséder le reste de la tablette. Dans la première partie, nous voyons la colère de Bel, père des dieux, à cause du péché de ceux qui bâtissaient les murs de Babylone et ceux de la tour ou du palais. Cet édifice est appelé « l'illustre, » et le dieu Anou, qui en fit périr les constructeurs, est appelé en conséquence *Sar-tuli-elli*, « le roi de l'illustre rempart. » Comme le nom accadien du mois de Tisri ou octobre était « le mois de l'illustre rempart, » il semblerait que la construction de l'édifice était attribuée au temps de l'équinoxe d'automne. Les constructeurs furent punis par la divinité et les murs

[1] George Smith, *Chaldæan Account of Genesis,* d'après l'édition Sayce, 1880, p. 163-165. Cf. Chad Boscawen, *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, 1876, t. V, p. 304-311.

qui avaient été élevés pendant le jour furent renversés pendant la nuit... Il est clair, d'après les premières lignes, que l'entreprise était dirigée contre les dieux... Ils furent confondus sur le rempart, de même que leur langage (*tam-masle*). Il est intéressant de trouver le même mot, signifiant *confondre*, employé dans le récit babylonien aussi bien qu'en hébreu, c'est-à-dire *bâlal* ou plutôt *bâlah*... La dernière colonne montre que les vents détruisirent finalement l'œuvre impie des Babyloniens, ce qui s'accorde pleinement avec la légende rapportée par Alexandre Polyhistor[1]. »

La tradition fixe l'emplacement de la tour de Babel à douze kilomètres au sud-ouest de Hillah, l'ancienne ville proprement dite de Babylone. On rencontre là une énorme masse de ruines informes, composées de briques en partie vitrifiées par le feu, qui, en s'éboulant, ont produit de véritables collines : c'est Birs-Nimroud, « la tour de Nemrod, » l'antique Borsippa. On l'aperçoit de bien loin au delà de l'Euphrate, à partir de Kasr-Isdenderîyéh, à moitié chemin entre Bagdad et Babylone. Quand on sort d'Hillah, le Birs-Nimroud apparaît, bientôt après, comme une montagne qu'on semble toucher et qui recule toujours. Les voyageurs ont raconté l'impression profonde que produit la vue de cette immense ruine. « J'ai visité le Birs-Nemrod, dit M. Rich, dans un moment qui répondait tout à fait à la grandeur de son effet. La matinée était d'abord orageuse et nous menaçait d'une grande pluie. Mais comme nous approchions du terme de notre voyage, les nuages qui s'étaient amoncelés se divisèrent et nous laissèrent entrevoir le Birs dominant la plaine, semblable à une montagne, couronné d'une tour, avec un rideau tendu à ses pieds. Comme l'état de l'atmosphère nous avait empêchés de voir les ruines pendant la première partie de notre course, nous ne la vîmes point

[1] *Chaldæan Account of Genesis*, édit. Sayce, p. 165-167.

grossir par degré, ce qui est si nuisible à l'effet produit et contrarie si vivement les voyageurs qui visitent les pyramides d'Égypte; mais elle s'offrit tout d'un coup à nos regards, à une distance convenable, au milieu de masses roulantes de nuages noirs et épais, obscurcie en quelques endroits par cette espèce de brouillard dont la confusion produit quelque chose de sublime, tandis que des éclairs, avant-coureurs de l'orage, sillonnaient au delà le désert et servaient à mesurer vaguement l'étendue immense et la morne solitude du pays désolé où s'élèvent ces antiques débris[1]. »

Le Birs, dans son état actuel, a encore quarante-six mètres de hauteur. Son pourtour, au niveau du sol, sans tenir compte des inégalités, est de sept cent dix mètres. Le côté sud-ouest est escarpé. On y pénètre du côté de l'est par un ravin qui monte insensiblement. Cette partie du monument est en briques cuites. On croirait voir d'abord un monceau de terre informe, mais l'examen le plus superficiel fait reconnaître sur-le-champ qu'on a sous les yeux une œuvre faite de main d'homme. « Allons, avaient dit les hommes dans la plaine de Sennaar, faisons des briques et cuisons-les au feu. Et ils eurent des briques au lieu de pierres et du bitume au lieu de mortier[2]. » L'assyriologue qui lit ces paroles dans le texte hébreu de la Genèse, *nibenâh lebênim*, « faisons des briques, » croit lire une phrase assy-

[1] J. Cl. Rich, *Memoir on the ruins of Babylon*, 2e édit., in-8o, Londres, 1816.

[2] Gen., xi, 3. — Cf. P. Chabat et F. Monmory, *La brique et la terre cuite*, in-fo, Paris, 1881, sur les briques babyloniennes et assyriennes, p. 3-13; égyptiennes, p. 18-21. Ibn Batoutah indique des sources de bitume en Babylonie et en Assyrie. Voir *La Nature*, 1885, i, p. 367. Sur la composition des briques de Babylone et sur les lieux d'où les Babyloniens tiraient l'asphalte, voir J. Cl. Rich, *Memoir on the ruins of Babylon*, 2e édit., in-8o, Londres, 1816, p. 60-66, ou la traduction française de J. Raimond, *Voyage aux ruines de Babylone*, in-8o, Paris, 1818, p. 161-178.

rienne[1]. *Usalbina libittu*, « je fis faire des briques, » dit Sargon, employant le même verbe et le même substantif, et parlant, à plusieurs siècles de distance, comme ses ancêtres, dans ce pays immobile de l'Orient. La plaine de Babylone était un terrain d'alluvion, la pierre y fait totalement défaut, le bois même y est rare et de mauvaise qualité, de sorte que les premiers hommes, et aussi plus tard les fiers conquérants qui élevèrent en ces lieux la ville la plus grande et la plus magnifique du monde ancien, ne purent employer comme matériaux de leurs monuments que de l'argile[2].

En suivant le ravin dont nous avons parlé, on arrive d'abord sur une plate-forme qui a vingt-cinq mètres de largeur sur soixante-dix-huit de longueur. De là, enfin, on parvient sur le haut de la colline, d'où l'œil domine la plaine entière de Babylone, Hillah, Babîl, Tell-Amran-Ibn-Ali et les marais du nord-ouest, derrière lesquels s'abritent les Arabes quand ils sont en guerre avec les Turcs.

Un énorme pan de mur de l'antique tour de Nabuchodo-

1 Nabuchodonosor dit expressément de Borsippa : « Je rebâtis avec du bitume et de la brique. » Dans Budge, *Babylonian Life and History*, in-16, Londres, 1885, ligne 24, p. 19.

2 « Si l'on veut se rappeler que Moïse n'avait jamais vu que l'Égypte, où l'on construit en pierre de taille, ce qu'il dit du mode de construction de Babel prouvera combien sûrement il était informé, jusque dans les détails en apparence les plus insignifiants. » L'abbé de Meissas, *Histoire sainte*, p. 18. L'observation de M. de Meissas n'est pas complètement juste, car les Hébreux construisaient eux-mêmes en briques à Ramessès ; une des pyramides de Daschour est en briques crues; beaucoup d'autres constructions étaient faites en briques, autrefois comme aujourd'hui; néanmoins cette inexactitude ne détruit pas toute la portée de sa remarque, mais plutôt la confirme, car en Égypte on ne se servait pas de bitume pour les constructions. Ce n'était donc pas ce qu'il voyait en Égypte qui aurait pu donner à Moïse cette idée si exacte des constructions babyloniennes.

nosor est encore debout. Il mesure onze mètres et demi de hauteur sur huit de largeur et autant d'épaisseur. Il est construit en briques d'un rouge pâle. Une couche de lichen le couvre presque entièrement et la végétation de ces cryptogames, sous un ciel aussi ardent, montre combien de siècles ont déjà passé sur ces ruines. De nombreux oiseaux s'abritent en cet endroit. Tout autour du pan de mur, la place est jonchée de débris de briques de Nabuchodonosor, d'une teinte jaunâtre, et de blocs énormes de briques tombés d'en haut. Plusieurs de ces blocs portent des traces de vitrification produite par le feu; ils sont d'une couleur bleuâtre ou verdâtre très foncée et fournissent une cassure comme celle du verre, éclatante, un peu nacrée. L'un d'eux a trois mètres de hauteur sur cinq de longueur et d'épaisseur. La violence de l'incendie qui les a ainsi transformés a été telle que les couches de briques, aujourd'hui encore visibles, ne se présentent pas dans une direction horizontale, mais courbées et ondulées. A la vue de ce spectacle, on se rappelle avec une émotion involontaire que ce lieu est celui-là même où la colère divine se manifesta d'une manière terrible contre les hommes rebelles, et l'on ne considère qu'avec je ne sais quel effroi ces débris informes et gigantesques, qui ont servi peut-être à construire la tour de Babel et qui nous donnent certainement une idée de l'état où fut la grande tour primitive, lorsque le souffle de Dieu l'eut abattue et renversée. « La ruine de Birs-Nimroud, dit M. Oppert, à qui nous avons emprunté la description qui précède, est la plus importante de Babylone. Peu de restes de l'antiquité, nous parlons du monde entier, peuvent lui disputer la palme de la majesté sévère et inspirent un semblable intérêt, à cause des traditions qu'elle rappelle à notre mémoire[1]. »

[1] *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 204. Cf. H. Rawlinson, *On the Birs Nimrud*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1861, t. XVIII, p. 1-34; G. Rawlinson, *The five great ancient Monarchies,*

Cependant aujourd'hui au-dessus de ces ruines désolées brille un rayon d'espérance. Le 16 février 1865, un intrépide missionnaire, le Père carme Marie-Joseph de Jésus a placé, sur le point le plus élevé du mur que nous avons décrit tout à l'heure, comme un symbole de paix et un gage des bénédictions célestes, une statue de la Très Sainte Vierge, solennellement bénite à Paris par le curé de Notre-Dame-des-Victoires, pour que la Mère de Dieu prît possession de cette terre, antique témoin de la révolte des fils de la première Ève[1].

Les documents confus que nous avaient laissés les historiens anciens sur les monuments de Babylone avaient empêché jusqu'ici les savants modernes de se mettre d'accord sur la situation véritable de la tour de Babel. Les uns la plaçaient au nord de Babylone, sur le lieu où s'élevait la pyramide décrite par Strabon sous le nom de Tombeau de Bélus, les autres à Borsippa. Le jour s'est fait maintenant sur ces questions obscures, grâce surtout aux travaux de M. Oppert, qui a su discerner avec autant de sûreté que de science les témoignages des écrivains classiques concernant chacun des deux édifices, et qui, de plus, a rassemblé les passages des textes cunéiformes relatifs à l'un et à l'autre.

t. III, 1865, p. 368. — D'après M. Rassam, la tour de Nabuchodonosor aurait été détruite par une éruption volcanique. « A most interesting discovery in connexion with this ruin [Birs Nimrud] has resulted from the examination of the site by M. Rassam — namely, that its destruction was due, not to fire or the vengeance of an enemy, but to a volcanic eruption which has split the whole edifice in twain, and vitrified all the brick work with which the lava and flame came in contact. » *Assyrian Explorations*, dans *The Times, weekly edition*, July 4, 1879, p. 9.

[1] *Œuvre des écoles d'Orient*, année 1866, p. 49 et suiv. — L'évêché de Babylone fut rétabli au commencement du XVIIIe siècle, grâce à la générosité d'une dame française, Mme du Gué de Bagnols, qui donna pour cette érection une somme de 66,000 livres. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., 1853, t. I, p. 203-204.

Désormais le doute n'est guère possible[1] : la tour de Babel s'élevait à Borsippa à l'endroit même où sont amoncelées les ruines que nous avons décrites.

Au moyen âge, quand Benjamin de Tudèle visita la Mésopotamie, les Israélites, ses coreligionnaires, lui désignèrent l'amas de décombres de Birs-Nimroud comme la Tour des Langues[2]. Longtemps auparavant, le Talmud de Babylone avait attesté également que c'est à Borsippa que les langues avaient été confondues, et il avait changé le nom de ce lieu en celui de Bolsoph. — « Un homme à qui l'on demandait : De quel pays es-tu, ayant répondu : De Borsiph (Borsippa), — Ne réponds pas ainsi, mais dis que tu es de Bolsoph, parce que c'est là que Dieu a confondu le langage (*belal sefa*) de toute la terre[3]. » D'après une légende consignée dans plusieurs passages du Talmud, l'air de Borsippa faisait perdre la mémoire, parce que c'était là que les hommes avaient oublié leur première langue[4].

[1] Il y a cependant des contradicteurs. Sir H. Rawlinson, propose aujourd'hui de placer la tour de Babel aux ruines d'Amram, dans la ville même de Babylone. Sayce, *Smith's Chaldæan Account of Genesis*, p. 74, 171. Fr. Lenormant, qui avait admis aussi l'identification de Birs-Nimroud et de la tour de Babel, dans son *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 1869, p. 37, la rejette dans son *Histoire ancienne de l'Orient*, t. I, 1881, p. 118.

[2] Voici quel était l'état du Birs-Nimroud, quand Benjamin de Tudèle le visita : « Illinc (de Hilla) quatuor milliaria sunt ad turrim quam divisionis filii ædificare cœperant, quæ eo genere laterum construebatur quod arabice *lagzar* (hispanice *mazari*) vocatur. Fundamenti longitudo duo fere milliaria continet, murorum vero latitudo ducentorum quadraginta cubitorum est : ubi vero latissima, centum cannas continet. Inter denarum cannarum spacia viæ sunt in spirarum formam per totum ædificium productæ ; quibus conscensis e supremo loco agri prospiciuntur ad milliaria viginti, quippe regio ipsa latissima ac planissima est. Atque ædificium hoc igni de cœlo quondam tactum atque ad infima usque excisum est. » *Itinerarium* Benjamini Tudelensis, *ex hebraico latinum factum*, Bened. Aria Montano interprete, Anvers, 1575, p. 71.

[3] Buxtorf, *Lexicon Talmudicum*, édit. Fischer, 1875, p. 187.

[4] *Aer turis obliviosum reddit. Ibid.*, p. 187. Voir aussi Oppert,

Les Juifs de Babylone suivaient la tradition locale, en plaçant ainsi la tour de Babel à l'endroit où s'éleva la grande pyramide à sept étages de Nabuchodonosor. Cette pyramide, selon les indigènes, était, avec la pyramide semblable qui s'élevait dans l'acropole même de Babylone, le plus antique monument de leur pays. Elles remontaient l'une et l'autre à une époque si reculée, que le nom de leurs fondateurs se perdait dans la nuit des temps. On n'osait en rapporter la construction à aucun prince des dynasties pleinement historiques, on se contentait de l'attribuer vaguement à un « roi très antique, » ou peut-être plus exactement « au roi le plus ancien. » C'est ce que nous apprend une précieuse inscription de Nabuchodonosor, qui non seulement nous donne ces détails, mais fixe l'emplacement de la tour de Babel[1].

Voici la traduction de la partie de l'inscription qui nous intéresse, telle qu'elle a été donnée en 1857, par M. Oppert, qui le premier en a publié le texte, accompagné d'une analyse et d'une version, dans ses *Études assyriennes*.

Après une introduction où il énumère ses titres, invoque les dieux Mérodach et Nébo, et raconte les travaux qu'il a exécutés pour construire un premier édifice, qui est la pyramide de Babylone, Nabuchodonosor continue : « Nous disons[2] pour l'autre, qui est cet édifice-ci : Le temple des sept lumières de la terre, et auquel se rattache le plus ancien souvenir de Borsippa, fut bâti par un roi antique (on compte de là quarante-deux vies humaines), mais il n'en éleva pas

Expédition en Mésopotamie, t. I, p. 214; Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 354.

[1] Sur la découverte des barils de la tour de Birs-Nimroud par Sir H. Rawlinson, voir *Athenæum*, 20 janvier 1855, p. 84; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 330.

[2] *Ninumisu*, « nous disons cela. » Cette formule qui se rencontre dans toutes les inscriptions, a pour objet d'attirer l'attention et indique que la partie principale va suivre immédiatement.

le faîte. Les hommes l'avaient abandonné depuis les jours du déluge, en désordre proférant leurs paroles. Le tremblement de terre et le tonnerre avaient ébranlé la brique crue, avaient fendu la brique cuite des revêtements ; la brique crue des massifs s'était ébranlée en formant des collines. Le grand dieu Mérodach a engagé mon cœur à la rebâtir ; je n'en ai pas attaqué les fondations. Dans le mois du salut, au jour heureux, j'ai percé par des arcades la brique crue des massifs et la brique cuite des revêtements. J'ai inscrit la gloire de mon nom dans les frises des arcades. J'ai mis la main à reconstruire la tour et à en élever le faîte ; comme jadis elle dut être, ainsi je l'ai refondée et rebâtie ; comme elle dut être dans les temps éloignés, ainsi j'en ai élevé le sommet[1]. »

Au sujet de la phrase qu'il traduisait : « Les hommes l'avaient abandonné depuis les jours du déluge, en désordre proférant leurs paroles, » M. Oppert disait : « Personne ne contestera le grand intérêt qui se rattache à cette phrase et qui fait de ce monument un des plus remarquables, sinon le plus important de tous les documents trouvés jusqu'ici[2]. » Par malheur, le sens qu'il a donné à la phrase de Nabuchodonosor n'est pas le vrai. En 1863, il le maintint dans son *Expédition en Mésopotamie*[3], mais il l'a abandonné depuis, dans le cours d'épigraphie assyrienne, qu'il fait avec tant de science au Collège de France. François Lenormant, qui avait accepté la première traduction de M. Oppert dans son *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*[4], l'a aussi rejetée dans son *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*[5], où il propose une traduction qui lui est particulière

[1] Oppert, *Études assyriennes*, p. 192-193, ou *Journal asiatique*, 1857, t. x, p. 218-219.

[2] *Études assyriennes*, p. 92.

[3] *Expédition en Mésopotamie*, t. i, p. 213.

[4] *Manuel*, t. i, p. 37.

[5] *Essai*, p. 351-352.

et dans laquelle il emprunte en partie à M. Oppert, en partie à H. Rawlinson et Fox Talbot.

L'inscription est si importante qu'elle mérite d'être soigneusement étudiée et discutée. Il est donc nécessaire de faire connaître la manière dont l'entend François Lenormant. Le sens, selon lui, est celui-ci : « Le temple des Sept lumières de la terre, le monument des souvenirs de Borsippa, a été construit par le roi le plus antique ; *il lui avait donné 42 mesures agraires* (*de superficie*), mais il n'en avait pas élevé le faîte. Depuis les jours du déluge, *on l'avait abandonné sans entretenir ses déversoirs d'eaux* (*pluviales*)[1] ; aussi les pluies et la tempête avaient dispersé la construction en briques crues ; les revêtements en briques cuites s'étaient fendus, la brique crue des massifs s'était éboulée en formant des collines. »

D'après cette version, l'inscription de Nabuchodonosor ne fait aucune allusion à la confusion des langues, elle ne compte point par générations le temps qui s'est écoulé depuis l'érection primitive de la tour, elle semble en attribuer la ruine à des causes purement naturelles et à l'intempérie des saisons. La version de Fr. Lenormant fait cependant remonter cette ruine à l'époque du déluge, et traduit avec M. Oppert *yum rikut* par « depuis les jours du déluge. » Sir Henry Rawlinson, Fox Talbot et le docteur Eberhard Schrader vont encore plus loin que le commentateur de Bérose : ils lisent *yumi ruquti*, expression très fréquente dans les textes cunéiformes, au lieu de lire *yum rikut* et traduisent « des jours reculés, » au lieu de « jours du déluge[2]. » Ainsi disparaissent de l'inscription de Borsippa les

[1] Sur les conduits ménagés pour l'écoulement de la pluie, voir G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 159-161.

[2] H. Rawlinson, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. XVIII, p. 31 ; Fox Talbot, *ibid.*, p. 38 ; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1872, p. 38-39.

traits les plus frappants qui confirmaient le récit biblique.

Que faut-il donc penser de la valeur des traductions que nous venons de rapporter, et comment peut s'expliquer une si grande variété de sens dans un texte si court? Le sens des mots assyriens, il faut le reconnaître, n'est pas toujours parfaitement sûr, mais la lecture surtout offre dans plusieurs cas des incertitudes presque invincibles, et l'on ne peut affirmer d'une manière positive quel est le mot figuré par certains signes. Or, le passage dont nous nous occupons en ce moment est un de ces passages difficiles. Il importe de rappeler ici quelques explications, quoique nous les ayons déjà données[1], parce qu'il est nécessaire de les avoir bien présentes à la mémoire.

L'écriture assyrienne, comme nous l'avons remarqué, est tantôt phonétique, tantôt idéographique, c'est-à-dire, qu'elle exprime les mots, tantôt par des signes qui en représentent les sons, tantôt par des signes qui en représentent, non pas les sons, mais seulement l'idée, de la même manière que nos chiffres 1, 2, qui ne représentent pas alphabétiquement les sons *un*, *deux*, mais seulement les idées de un, de deux, si bien que le même signe que nous prononçons un, deux, est prononcé par un Anglais *one*, *two*, par un Allemand *ein*, *zwei*. Mais l'écriture assyrienne a, de plus, des complications qui lui sont propres.

De même que notre signe *o* peut représenter la voyelle *o*, ou un zéro, de même un signe idéographique cunéiforme peut représenter une syllabe ou une idée, sans qu'il soit toujours possible de distinguer s'il est idéographique ou phonétique. Ajoutons que, pour comble de difficultés, le même signe peut avoir plusieurs valeurs phonétiques et idéographiques diverses[2]. De là, dans la lecture, et par

[1] Voir plus haut, p. 169-170.

[2] Cet emploi si étrange pour nous de la *polyphonie* existe aussi en

conséquent dans le sens, des incertitudes parfois insurmontables. Ainsi, dans l'inscription de Borsippa, le signe qui est traduit *vies humaines* par M. Oppert, *mesures agraires* par M. Fr. Lenormant, *coudées* par sir Rawlinson, ainsi que par MM. Fox Talbot et Schrader, reçoit ces valeurs diverses parce qu'il les a en effet ailleurs dans des passages différents et qu'il est impossible de reconnaître ici d'une manière sûre quelle est la signification qu'on doit préférer.

Le signe babylonien traduit de la sorte est composé de deux clous horizontaux, coupés par quatre clous perpendiculaires, [cuneiform sign]. Il a ordinairement la valeur phonétique de *u*, et quelquefois les valeurs syllabiques de *yu*, *sam*, *sav*, *šam*, *šav*, *kus*[1]. Il a de plus les valeurs idéographiques suivantes, *ilu sa nab ari* (?); *matuv*, « terre, » *panu* (?); *'inu*, « mesure de liquides; » *uznu*, « poids, » *punu*, « ordre, » *maḥru*, « mesure; » *sibu*, « sept fois, soixante-dix-sept fois; » *amaru*, « vie humaine, durée de 70 ans; » *ablusu*, « *libratio*. » Ces différentes significations nous sont fournies par un précieux syllabaire, découvert à Ninive dans la bibliothèque d'Assurbanipal et publié par M. Oppert[2]. Elles pa-

égyptien, dans l'écriture hiéroglyphique, où le signe qui représente idéographiquement « le crocodile » et se lit alors *msuh*, peut se prononcer aussi *sbah* « diminuer, » et *ati* « frapper. » De même une momie étendue indique l'embaumement, et son expression phonétique est tantôt *hat*, « corps, » tantôt *hars*, « embaumer, » tantôt *sah*, « momie. »

[1] J. Ménant, *Syllabaire assyrien*, partie I, n° 13, p. 182-183.

[2] *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 58. Il faut ajouter cependant que plusieurs de ces valeurs sont contestées et paraissent l'être légitimement, en particulier la valeur *amaru* signifiant « vie humaine. » La durée de 70 ans qui lui est attribuée n'est qu'une hypothèse, appuyée sur le Ps. LXXXIX (hébreu, XC), 10. Sur le syllabaire auquel M. Oppert a emprunté ces diverses significations et sur ses indications réelles, voir J. Grivel, *Revue critique de l'inscription dite de Borsippa*, dans la *Revue de la Suisse catholique*, juin 1872, p. 487. — M. Sayce, dans son *Elementary Grammar of the Assyrian Language* (1876), donne seulement les

raissent tirer leur origine de la forme primitive du caractère, qui représentait hiéroglyphiquement une terre arpentée et mesurée. L'idée de mesure terrestre fut ensuite étendue successivement à toute idée de mesure en général, mesures de poids ou de longueur, de jaugeage ou de temps.

On s'explique maintenant sans peine comment la traduction du texte de Nabuchodonosor que nous examinons peut être différente. En face du caractère babylonien , l'assyriologue doit d'abord se demander s'il lui faut attribuer une valeur syllabique[1] ou bien une valeur purement idéographique. Ici, comme avec les valeurs syllabiques on ne peut former aucun mot, il est évidemment nécessaire de les exclure. Mais quelle est alors la valeur idéographique qui mérite la préférence? M. Oppert s'est prononcé pour la mesure du temps, *amari*, parce que le contexte semble indiquer une date[2], cependant ce point est contestable et les autres interprètes ont préféré une mesure de superficie.

La traduction de cet idéogramme était donc malaisée, surtout aux débuts de l'assyriologie. Et pourtant, quoiqu'elle ne soit pas sans importance, elle est loin d'avoir la gravité des autres passages sur lesquels on n'est pas d'accord. Tous les genres de difficultés et d'embarras, qui peuvent arrêter l'exégète moderne dans le déchiffrement des cunéiformes,

valeurs et significations suivantes : « *hu*, *u*, *sam*, *cus*, *umu*, » « the same, » *ammatu*, « a cubit, » *aḫu*, « brother (?), » *acalu*, « to eat. » N° 226, p. 20.

[1] Un signe a une valeur syllabique lorsqu'il faut lui donner le son qu'il représente phonétiquement. Chaque signe cunéiforme non idéographique représente une syllabe, les Assyriens n'ayant pu décomposer davantage les mots et n'ayant point su séparer les consonnes des voyelles. Voir plus haut, p. 138, 162.

[2] Sir Henry Rawlinson, tout en traduisant *coudées*, dit dans une note : « The phrase is very important, but very doubtful. I had at one time supposed the passage to give the date of the building of the temple, » *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XVIII, p. 30-31.

se réunissent dans ces quelques lignes de l'inscription de Nabuchodonosor. Les mots *ultu yum rikut*, qui sont traduits « depuis les jours du déluge, » par MM. Oppert et Lenormant, sont traduits « à cause des jours reculés, » par sir H. Rawlinson et Fox Talbot[1]. Les seconds rattachent le mot *rikut*, qu'ils changent en *ruqut*, à l'hébreu *raḥôq*, « éloigné, » et lui donnent le même sens qu'à la locution *ultu yumi ruquti*, qu'on rencontre dans plusieurs inscriptions. M. Oppert explique au contraire le mot *rikut* de cette manière : « J'ai cru pendant longtemps que *rikut* était parent de la racine *raḥaq*, « éloigné, » et, en vérité, cette même expression se lit souvent avec le mot « jour, mais... ce mot « éloigné » s'écrit toujours avec un *qof*, non par un simple *caph*, toujours *ruqut* et jamais *rikut ;* donc, il est permis de conclure à la non identité de ces termes. Le mot *rikut* nous rappelle une ancienne racine babylonienne *ruk*, parente de l'hébreu *ruq*, « inonder. » Les lexiques arabes nous disent que *roukh* était un terme de la Mésopotamie signifiant « onde. » Nous voyons dans *rikut* le terme par lequel les Babyloniens désignaient le déluge[2]. » Ces raisons de M. Oppert ont déterminé Fr. Lenormant à conserver la traduction « depuis les jours du déluge. » Le désaccord entre les assyriologues français et anglais provient ici, comme on voit, de ce qu'un mot, dont la signification n'est pas certaine, est rattaché à deux racines différentes. Du reste, la traduction du colonel Rawlinson et de M. Talbot est fautive au moins en ceci, c'est qu'ils prennent pour une cause de la ruine de la tour, ce qui, en réalité, en marque la date : car il faut certainement lire *ultu yum rikut* ; or, ces

[1] *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XVIII. « From the lapse of time, » dit sir H. Rawlinson, p. 31 ; *præ magna vetustate*, paraphrase Talbot, p. 38.

[2] Oppert, *Études assyriennes*, dans le *Journal asiatique*, 1857, t. IX, p. 507-508.

mots ne peuvent signifier en aucun cas à *cause* des jours reculés[1].

Quant au membre de phrase où M. Oppert avait vu le souvenir de la confusion des langues et qu'il avait traduit : *en désordre proférant leurs paroles*, tandis que les autres traducteurs n'y voient que la mention de la négligence à entretenir les déversoirs d'eaux pluviales, le désaccord provient de ce que M. Oppert a cru reconnaître des idéogrammes dans des signes qui, d'après les Anglais, doivent être lus phonétiquement. Celui-là lit : « la sutisuru musiimi *kilam* ou *kabu pitnu* » *sine ordine proferentes verbum cogitationis;* ceux-ci lisent au contraire : « la sutisuru *muṣe mesa,* » *absque cura canalium aquarum ejus.* Les signes regardés par le premier comme idéographiques le sont quelquefois en effet et ont la valeur qu'il leur attribue, mais ils ont éga-

[1] C'est dans ce dernier sens que traduit M. Grivel, d'après Ed. Norris. Il prouve de plus que l'interprétation « depuis les jours du déluge, » maintenue par M. Fr. Lenormant dans son *Commentaire de Bérose*, doit être rejetée. « 1° D'abord, dit-il, il serait assez singulier de faire dire à Nabuchodonosor que cette tour avait été abandonnée dès le temps du déluge, parce que cela ferait supposer que, selon lui, elle aurait déjà existé avant le cataclysme. — 2° L'interprétation de *rekuti* par déluge n'a pour elle ni la vraisemblance, ni l'enchaînement des idées du contexte, ni l'étymologie. — 3° L'idée d'inondation est toujours rendue en assyrien par le verbe *raḥaz,* en hébreu : « laver. » — 4° *Rekuti* est évidemment dérivé de la même racine que *ruketi*, qui veut dire « au loin, » par exemple, *Innabit ana ruketi,* « il s'était enfui vers les contrées lointaines. » Prisme de Sennachérib, col. 2, traduction de M. Oppert. — 5° A la fin de l'inscription de Borsippa, col. 11, lig. 25, il y a *araku yumi-ya*, « la longueur de mes jours, » identique à l'hébreu *'orek yamîm,* « longueur des jours, longue vie. » — *Yum rekuti* est donc l'équivalent de *yum requti,* « jour éloigné. » Ménant, *Gramm. assyr.*, p. 315. » *Revue de la Suisse catholique,* juin 1872, p. 488-489. — Nous devons du reste faire observer que M. Oppert ne croit pas son interprétation de *rukut* certaine, quoiqu'il ne pense pas non plus qu'on ait prouvé qu'elle est certainement fausse, puisque *rukut* ne se rencontre nulle autre part. (Communication personnelle.)

lement les valeurs syllabiques que leur donnent les seconds, et, selon toute vraisemblance, c'est leur lecture qui est la véritable; on peut même regarder comme certaine leur interprétation de ce passage, sur lequel tous les assyriologues sont aujourd'hui d'accord avec eux.

Reconnaissons-le donc, car il importe de ne pas appuyer la vérité sur l'erreur : il n'est aucunement question de la confusion des langues dans l'inscription de Borsippa; Nabuchodonosor ne confirme nullement par ses paroles la véracité du récit biblique sur ce point de détail, et son témoignage doit disparaître des livres déjà nombreux dans lesquels il s'est glissé[1]. Le vainqueur de Jérusalem ne nous apprend qu'une chose : l'emplacement de la tour de Babel et sa forme primitive. Ce qu'il nous dit de ce monument, dont il ne peut nommer l'auteur, et qui remonte à des jours éloignés, ne permet pas de douter, si l'on corrobore et si l'on explique son langage par la tradition chaldéenne, que la tour, dont il a relevé les ruines, ne soit véritablement la tour de Babel. Il n'y a qu'une voix sur ce point, depuis de longs siècles, parmi les habitants de ces lieux, qui n'avaient pas attendu

[1] Il a pénétré jusque dans la *Revue des deux mondes*, où il a été introduit par M. Alfred Maury (15 mars 1868, p. 477). On le trouve aussi, à ma connaissance, dans H. de Riancey, *Histoire du monde*, 1866, t. I, p. 104; — l'abbé Guinet, *La Bible sans la Bible*, 1re édit., t. I, p. 243; 2e édit., 1871, t. I, p. 220 (où sont soulignées les 42 vies humaines et la confusion des langues); — H. Cavaniol, *Monuments en Chaldée*, p. 4, et p. 322-323; — l'abbé Drioux, dans la nouvelle édition de *La Bible avec les commentaires de Ménochius*, 1872, t. I, p. 37. — Notre observation ne signifie pas d'ailleurs, comme semble l'avoir compris M. Félix Julien dans son excellent *Voyage au pays de Babel*, 1876, p. 13, que l'on ne doit plus citer l'inscription de Nabuchodonosor. La pensée exprimée ici, c'est qu'il est important que les auteurs catholiques ne disent plus que l'inscription de Nabuchodonosor parle de la confusion des langues, puisque en réalité, elle n'en parle pas. Nous avons vu plus haut, p. 321, que la phrase analogue mise par M. G. Smith dans la traduction des Fragments qu'il croit se rapporter à la Tour de Babel ne mérite pas davantage confiance.

la découverte de l'inscription par sir Henri Rawlinson pour appeler les ruines de ce monument Birs-Nimroud ou « Tour de Nemrod. » M. Schrader lui-même, qui traite le récit biblique de « légende, » ne conteste pas cette identification.

« On ne peut douter, dit-il, que la légende (de la Tour de Babel) que nous rencontrons ici (dans la Genèse) ne se rattache à un monument qui a véritablement existé, et que ce monument ne soit le bâtiment sacré, construit en forme de tour, à Borsippa, à l'ouest de Babylone[1]. »

[1] E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 1872, p. 35. — Voici la traduction du passage de l'inscription de Nabuchodonosor, qui a trait à la tour de Birs-Nimroud, telle qu'elle a été donnée en 1889 par C. J. Ball.

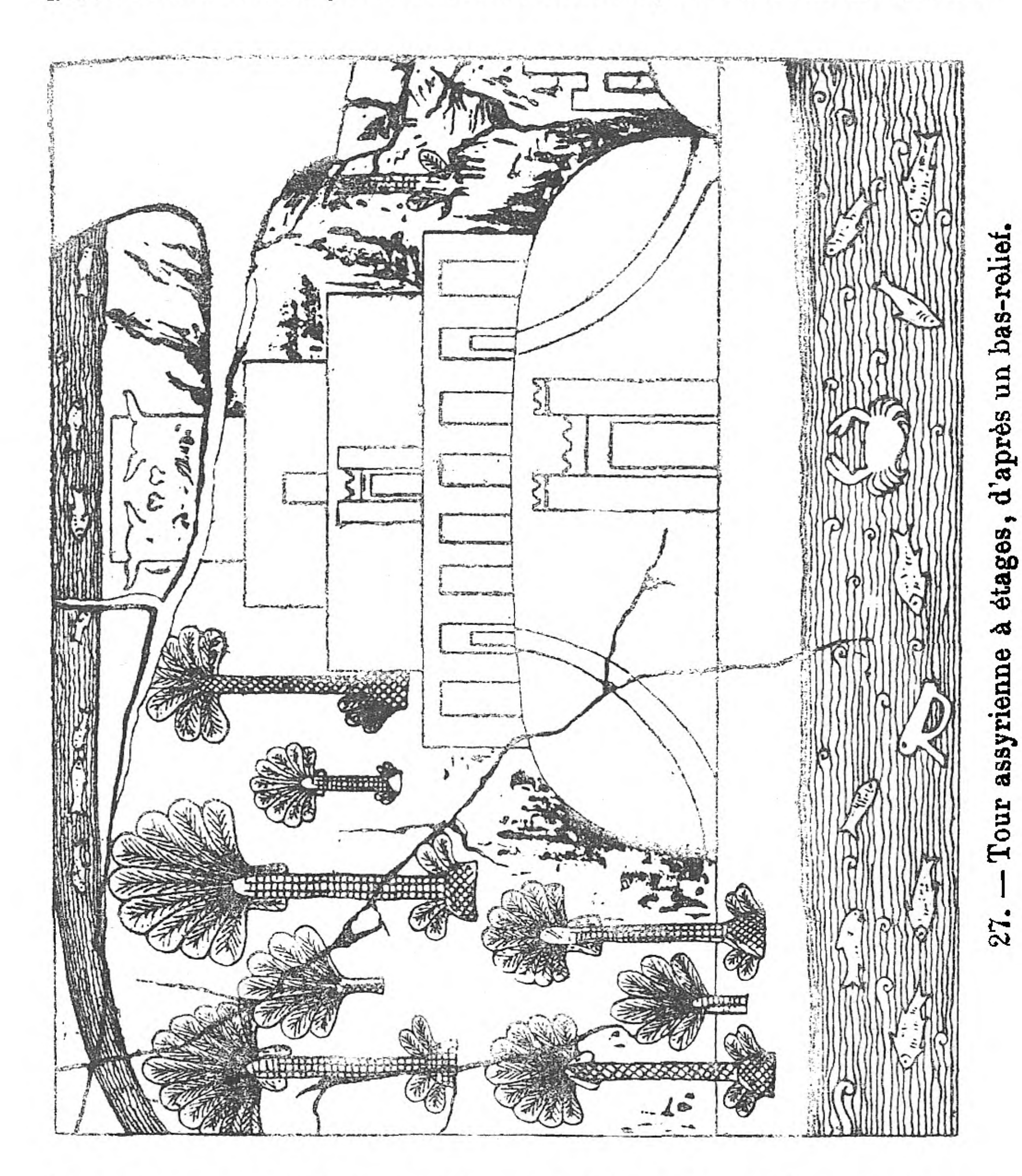
27. At that time, *Ê-ur-i-mina-ana-ki,* the tower of Borsippa,
28. which a former king had made, and
29. had raised [to a height of] forty-two cubits, and
30. had not reared the top thereof;
31. from distant days it had fallen into decay, and
32. the outlets of its water were not kept in order;

Colonne II.

1. rain and running
2. had torn out its brickwork.
3. The kiln-brick of its casing was broken away,
4. the sun-dried brick of its mass was thrown up in heaps.
5. To repair it the great lord Merodach
6. made me lift up my heart.
7. Its place I altered not and changed not its site.
8. In a salutary month, on a lucky day,
9. the sun-dried brick of its mass and the kiln-brick of its casing,
10. which had fallen, I joined together, and
11. the pieces of it I set up, and
12. the writing of my name
13. on the repairs of the fallen parts I placed.
14. For the making thereof
15. and the rearing of its top, hands I lifted up.

C. J. Ball, *Inscriptions of Nebuchadrezzar,* dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* février 1889, t. XI, p. 118-121. — La dernière inscription cunéiforme connue qui parle de la tour de Borsippa

Comme nous connaissons la forme de la tour, telle qu'elle a été reconstruite par Nabuchodonosor, et surtout la forme



27. — Tour assyrienne à étages, d'après un bas-relief.

d'une tour semblable de Khorsabad [1], dont M. Place a décou-

est d'Antiochus Ier Soter (280-261 avant J.-C.). Elle a été publiée et traduite par M. Oppert dans les *Mélanges Renier*, in-8°, Paris, 1887, p. 217-232.

[1] La tour de Khorsabad est reproduite dans le *Manuel biblique*, 9e édit., t. I, n° 335, p. 636.

vert quatre étages encore subsistants, nous pouvons, à l'aide de la description de ces monuments, nous faire de la tour de Babel une idée exacte, sinon dans tous les détails, au moins dans l'ensemble[1]. Hérodote, qui avait vu l'édifice restauré par le fils de Nabopolassar, nous en a laissé la description suivante : « En l'autre partie (de la ville de Babylone), dit-il, est le temple de Jupiter Bélus où les portes sont d'airain. Aujourd'hui il est encore en état et contient en carré deux stades. Au milieu d'icelui est bâtie une tour qui a un stade de haut et autant d'épaisseur. Dessus est assise une autre tour, puis une autre, jusqu'à huit. La vis (l'escalier) d'icelle est ronde et jetée hors œuvre. Au milieu de l'escalier sont reposoirs pour ceux qui montent. En la dernière d'en haut est une grande chapelle[2]. » En réalité, la tour ne se composait que de sept étages[3]. Le père de l'histoire a pris pour le premier le monticule sur lequel les sept autres étaient bâtis et qui faisait partie des fondements de l'antique tour de Babel, laissés intacts par Nabuchodonosor. Ces sections superposées avaient une forme quadrangulaire. Elles affectaient en s'élevant une sorte de forme pyramidale, engendrée, non pas par des lignes droites montant obliquement de la base au sommet, mais par des retraites successives. Les sept tours étaient chacune de hauteur égale. Elles étaient construites de telle sorte que la première en bas occupait une très grande surface, tandis que la septième était fort étroite et que les cinq intermédiaires diminuaient proportionnellement, selon leur degré d'élévation. La hauteur totale était d'une dimension égale à la base.

[1] Voir, Figure 27, une tour à étages, donnée, d'après un bas-relief assyrien, par George Smith, *Chaldæan Account of Genesis*, p. 164.

[2] Hérodote, t. I, 181, traduction Saliat, édit. Plon, p. 93-94.

[3] C'est ce que nous apprend Nabuchodonosor lui-même qui l'appelle la « Tour aux sept étages, le Temple des sept lumières de la terre, » comme nous l'avons vu, p. 381.

Les angles de l'édifice étaient exactement orientés aux quatre points cardinaux. Chacun des sept étages avait une couleur différente : c'était, en allant de bas en haut, le blanc, le noir, le pourpre, le bleu, le vermillon, l'argent et l'or[1]. Il est probable que l'emploi de ces teintes, destinées à marquer la planète à laquelle chaque étage était consacré, est postérieur à l'élévation de la tour de Babel, car il n'est pas vraisemblable qu'on rendît un culte aux astres à une époque si reculée.

Partout où elles étaient érigées, ces pyramides servaient de temple et d'observatoire, à cause de la liaison étroite qui unissait, dans la religion assyro-chaldéenne, le culte de la Divinité à l'observation des phénomènes célestes[2]. De là sans doute leur consécration aux sept planètes, outre leur consécration à un dieu spécial, dont le sanctuaire s'élevait au sommet. A Borsippa ce dieu était Bel-Mérodach.

Nous ne saurions dire combien de ces étages avaient été déjà bâtis, lorsque Dieu empêcha miraculeusement les constructeurs de cet édifice d'orgueil d'y mettre la dernière main; mais nous pouvons l'affirmer sans hésiter, le nombre de sept que lui donna Nabuchodonosor n'avait pas été atteint. La Bible ne supposerait-elle pas l'inachèvement de cette grande œuvre, que nous pourrions à coup sûr le conclure de ce fait que les monuments de ce genre n'avaient point tous les sept tours superposées. Au grand temple d'Ur, il n'y en avait que trois; dans une grande ville dont la pyramide est représentée sur un bas-relief de Koyoundjik, il n'y en avait que cinq[3]. C'est la tour de Babel qui avait

[1] Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. I, p. 142-143. Voir aussi Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. II, p. 33; Id., *Essai de commentaire de Bérose*, p. 356.

[2] Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. II, p. 58-59.

[3] Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 357. — Voir Figure 27, p. 391.

servi sans doute de modèle à toutes les constructions de ce genre qui s'élevèrent plus tard dans toutes les grandes villes de la Babylonie et de l'Assyrie[1]. Si cet édifice fameux n'était pas resté inachevé, s'il avait compté sept étages, on ne se serait jamais permis de s'écarter de ce nombre sacré.

Les pyramides assyro-chaldéennes, celle de Borsippa en particulier, portent dans la langue indigène le nom de *Ziggurat* ou *Zikurat*[2]. On a donné de ce mot plusieurs explications. Qu'il nous soit permis de donner aussi la nôtre, que nous croyons la seule fondée : elle consiste à trouver dans ce mot l'écho et la confirmation de cette parole que la Genèse met dans la bouche de ses constructeurs : « Venez, dirent-ils, bâtissons une ville et une tour, et *faisons-nous un nom*[3]. » Zikurat vient du verbe *zakâr*, qui signifie en assyrien comme en hébreu « se souvenir, *memorari.* » Le sens de ce nom est donc « souvenir, ce qui est propre à perpétuer la mémoire, le nom[4]. »

Quant au nom de Babel donné à cette Ziggurat, ainsi qu'à la ville qui fut bâtie à côté d'elle, la Bible elle-même nous en a donné l'étymologie : « Jéhovah, dit la Genèse[5], dispersa (les constructeurs de la tour des langues) dans toute la terre, et ils cessèrent de bâtir la ville. C'est pourquoi son nom fut appelé Babel, parce que Jéhovah y confondit (*bâlal*) le langage de toute la terre. »

1 Victor Place, *Ninive et l'Assyrie,* t. II, p. 58.

2 « Zikurat Barsipa, » dit l'inscription de Nabuchodonosor.

3 Gen., XI, 4.

4 Comparer *monumentum, monimentum*, de *moneo* « tout ce qui rappelle un souvenir; » monumenta rerum gestarum, dit Cicéron, *De Oratore,* I, 46, édit. Lemaire, pars I, t. II, p. 99. — Le Dr Schrader fait dériver *zikurat* de *zakar*, « être pointu, » en comparant *zakar* au syriaque *dêkroh* « acies, extremitas rei; » mais en admettant que *zakar* ait ce sens, il ne peut s'appliquer à la pyramide assyro-chaldéenne, qui ne se terminait pas en pointe comme la pyramide égyptienne. *Die Keilinschriften und das alte Testament,* p. 36.

5 Gen., XI, 8, 9.

On a contesté, bien à tort, au nom de l'assyriologie, l'origine que Moïse donne au nom de Babel. « L'étymologie consignée dans la Genèse, a écrit M. Alfred Maury dans la *Revue des deux mondes*, en résumant, en 1868, quelques travaux publiés sur Ninive et Babylone, l'étymologie qui explique Babel par « confusion, » n'a pas de valeur : il faut voir là une de ces interprétations forgées après coup, comme il y en a tant dans les écrits des anciens... Les signes idéographiques qui servent à écrire le mot prouvent qu'il signifiait « porte d'Ilu, » c'est-à-dire, porte de Dieu[1]. »

M. Maury aurait bien dû se demander si l'interprétation forgée après coup, supposé qu'il y en ait une, n'est pas précisément celle de « porte d'Ilu. » Nous avons déjà vu par plus d'un exemple que les traditions les plus pures sur les antiquités chaldéennes se trouvaient dans la Bible, plutôt que dans les documents de date postérieure de la Chaldée. La vérité, ici comme ailleurs, est dans la Sainte Écriture. La forme des noms des villes et leur signification étymologique changent avec le temps. Bethléem, sous sa forme arabe actuelle, *Bethlaḥam*, signifie « maison de chair. » S'ensuit-il qu'il ne signifiait pas autrefois « maison de pain? » Moïse nous a conservé la vraie forme primitive et le véritable sens du nom de Babel, qu'il n'appelle point Bab-ilu, Bab-êl, mais Babĕl (avec un *e* bref) « confusion, » et non « porte de Dieu. » C'est ce que M. Oppert a victorieusement établi dans son cours d'Épigraphie assyrienne au Collège de France. Par une exception assez rare dans deux langues aussi semblables que l'hébreu et l'assyrien, il se trouve que le nom de Babel est de formation exclusivement assyrienne[2]. L'idiome de Ninive et de Babylone offre cette particularité, que ne présente point celui de la Palestine, de composer des substantifs en redoublant la première radi-

[1] *Revue des deux mondes*, 15 mars 1868, p. 477.

[2] Voir cependant *Zeitschrift für Assyriologie*, 1886, p. 327.

cale, comme *qaqqadu*, « sommet de la tête, tête, zénith[1], » de *qadad* « incliner, » en hébreu *qodqôd*, « sommet de la tête; » *qaqqaru*, « surface de la terre, cercle, » en arabe *qarqar*, « terre égale et molle; » *nannaru* « lumineux, » de *nur*, en hébreu, *nêr*, « luminaire; » *bibil*, proprement « mélange, confusion, » puis « milieu, intérieur, sentiment profond, » très usité dans le sens de « au milieu de, » de *balal*, « confondre, mélanger, fondre; » arabe, *balbil*, « *confusus*, *commixtus* (*sermo*); chaldaïque, *mibulbal*, « *confusus*, *perturbatus*[2]; » etc. Les mots que les Assyriens formaient ainsi par le redoublement de la première radicale, les Hébreux les formaient ordinairement par la répétition des deux consonnes constitutives de la racine, par exemple, *Gilgal* (Galgala), nom donné par Josué au lieu où il fit « rouler » douze pierres en mémoire du passage du Jourdain, de *gâlal*, « rouler[3]. » Le nom de Babylone, formé d'après les lois de la langue hébraïque, de *bâlal*, aurait donc été, non pas Babel, mais *Bilbal* ou *Bilbul*. *Bilbul* est en effet l'expression rabbinique qui signifie « confusion[4]. »

Puisque tel était le mode de dérivation de son dialecte, il ne pouvait venir à l'esprit d'un Israélite, qui ne savait pas les règles de la grammaire assyrienne, de rattacher le nom de Babel à la racine *Bâlal*, contrairement aux usages de l'idiome qu'il connaissait, et parfaitement d'accord avec les

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, 19, col. 2, l. 13; 44, 3, l. 24; Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 567.

[2] Voir des exemples du sens et de l'emploi de *bibil*, dans Norris, *Assyrian Dictionary*, part. I, p. 70-72. Voir aussi *ibid.*, « *babilat*, fleuve, » hébreu, *yâbâl*. — M. E. Schrader dit sur *bibil*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 372 : « *Bibil*, Mitte. *Ina bi-bil*, inmitten, pers. *añtar*, Beh. 8, 9, 95. Die Wurzel ist wohl eigentlich בלבל, BLBL, von בלל, BLL, *vermischen*. Das Substantiv also eigentlich *Mischung*, *Vermengung*. »

[3] Jos., IV, 19; V, 9.

[4] Buxtorf, *Lexicon chaldaicum et talmudicum*, 1875, p. 163.

usages de l'idiome qu'il ignorait; il fallait donc assurément, pour qu'il donnât une pareille étymologie, qu'elle lui eût été transmise par la tradition.

Les observations que nous venons de présenter nous semblent tout à fait décisives[1]. Mais en dehors de ces considérations philologiques, nous pouvons apporter des preuves historiques, empruntées à Babylone elle-même, c'est-à-dire aux abréviateurs de Bérose, dont l'un donne expressément du nom de Babel la même étymologie que Moïse, ainsi qu'à certains souvenirs traditionnels de la Chaldée, qui nous sont révélés par les monuments.

La version arménienne de la *Chronique* d'Eusèbe nous a conservé l'important passage suivant d'Alexandre Polyhistor. « La Sibylle dit que tous les hommes, ayant le même langage, construisirent une tour très élevée afin de pouvoir monter dans le ciel, mais le Dieu très fort, ayant fait souffler un vent, renversa la tour, et leur donna à chacun un langage différent; c'est pourquoi la ville fut appelée Babylone[2]. » Ces paroles sont une confirmation complète de tout le récit de la Genèse.

Le fait de la confusion des langues, mentionné ici par Alexandre Polyhistor, est également attesté par Abydène dans le fragment que nous avons rapporté plus haut, où il raconte que lorsque les vents, venant au secours des dieux, eurent renversé sur les constructeurs les échafaudages qui leur servaient à élever la tour, « ils commencèrent à parler par l'ordre de Dieu, des langues différentes[3]. »

[1] Cf. Teloni, dans la *Zeitschrift für Assyriologie,* juin 1886, t. I, p. 220-221.

[2] Eusèbe, *Chron. Arm.,* l. I, c. IV, dans Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose,* p. 400; Migne, *Patrol. græca,* t. XIX, col. 116.

[3] « Tunc a diis confusio varia et dissona linguarum in eos, qui una lingua utebantur, immissa est, » dit la version arménienne. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose,* p. 340; Migne, *loc. cit.*

« Nous avons, dit François Lenormant, la preuve décisive du caractère entièrement national et de l'antiquité de cette tradition chez les Babyloniens, dans l'allusion formelle qu'y fait le plus important et le plus ancien des noms mystiques de Babylone, et l'expression idéographique du nom de Borsippa. Le nom de Babylone dont nous voulons parler est celui qui signifie « la ville de la racine des langues, » composé de trois caractères (idéographiques) qui seraient comme phonétiques DIN. TIR. KI[1]. Le premier signe a la valeur de « racine, » le second celui de « langue, » le troisième celui de « ville[2]. »

Borsippa, Borsip, signifie la « Tour des langues[3]; » plus tard, *Bar Sab*, « autel brisé, » d'après Fr. Lenormant[4]. Le groupe idéographique par lequel on désigne cette ville dans l'écriture assyrienne, a le sens de « ville de la dispersion des tribus[5]. » Si cette seconde interprétation peut être contestée, celle de « Tour des langues » ne saurait l'être.

[1] *Essai de commentaire de Bérose*, p. 349, et *Essai sur un document mathématique chaldéen*, notes, p. 12.

[2] Fr. Lenormant attribue à DIN le sens de « racine, » nous ne savons sur quel fondement. M. Ménant, *Syllabaire*, au signe ṬIN et TIN = DIN, p. 207 et 235, nos 100 et 324, de même que M. Schrader, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 33, no 152, donne à ce signe la valeur de BALAT, « vie, » de sorte que le sens serait « ville de la vie des langues. » La valeur de TIR = *lišan*, « langue, » est reconnue et admise par J. Ménant, *Syllabaire*, p. 237, no 331, et p. 185, no 33; Schrader, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 376. Le signe TIR = *kištum*, est interprété aujourd'hui dans le sens de « enclos, jardin, bois, bosquet. Frd. Delitzsch, *Lesestücke*, 2e édit., p. 43, 20. Quant à la valeur de KI, comme déterminatif de nom de lieu, elle est admise par tout le monde.

[3] Oppert, *Études assyriennes*, dans le *Journal asiatique*, 1857, t. X, p. 220.

[4] Fr. Lenormant, *Langue primitive de la Chaldée*, 1875, p. 355.

[5] Oppert, *ibid.*, t. IX, p. 503. Il donne aussi la valeur de « lieu du balbutiement. » M. Fr. Lenormant, p. 249 de son *Essai de commentaire de Bérose*, admet le sens de « la ville du balbutiement des paroles; »

Ce que nous avons dit jusqu'ici suffit surabondamment, ce nous semble, pour justifier l'étymologie de « Babel » donnée par la Genèse. Elle peut coexister avec celle de « Porte d'Ilou, » ou « Sanctuaire d'Ilou, » lui être même postérieure, si l'on veut, sans qu'elle soit pour cela moins certaine. Si l'on admet que le nom de Babel avait été donné à cette ville avant l'événement de la confusion des langues, on a pu, à la suite de ce fait, attribuer un nouveau sens à cette dénomination, mais absolument rien ne le prouve. Fr. Lenormant a raison lorsqu'il dit dans son *Essai de commentaire de Bérose*[1] : « Il n'est pas jusqu'à l'étymologie de Babel tirée de la racine *balal*, « confondre, » à laquelle nous ne croyions devoir reconnaître une origine réellement babylonienne. » Mais il va trop loin lorsqu'il appelle, sans restriction, cette étymologie « factice, » et qu'il ajoute : Elle « est contraire à la véritable origine du nom, lequel est *Bab-Ilu*, « la porte du dieu Ilou, » équivalent du nom accadien KA DINGIRA. » Il est vrai que cette seconde interprétation est fort ancienne, puisqu'on la trouve sur les plus vieilles briques, celles de Purnapuriyas et de Hammourabi[2], mais rien n'établit qu'elle soit la véritable et la primitive. On trouve aussi l'orthographe *Babi-lu*, comme *Bab-ilu* et *Ba-bi-ilu*. Et tout nous semble démontrer que l'étymologie de « Porte de Dieu » est une étymologie factice.

Nous croyons avoir solidement établi que le sens donné par Moïse au nom de Babel était fondé sur une tradition chaldéenne. Comment pourra-t-on nous persuader que les Chaldéens eussent repoussé la belle origine du nom de « Babil, » « sanctuaire de Dieu, » pour lui substituer une

mais, p. 539, il émet de « grands doutes » sur la légitimité de son interprétation. M. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 89, explique Borsippa comme dans ses *Études assyriennes* : « dispersionis tribuum urbs. »

[1] Page 350.

[2] Norris, *Assyrian Dictionary*, part. I, p. 70.

explication qui était loin d'être à l'honneur de leurs ancêtres? On efface volontiers un souvenir fâcheux, mais on ne jette pas de gaîté de cœur le déshonneur sur soi-même ou sur ses pères, à moins que ce ne soit sous le coup de l'événement, lorsque les faits parlent trop haut pour être atténués ou cachés. Beaucoup de villes d'Orient ont cherché à donner de leurs noms une explication glorieuse : les habitants d'Alep[1] prétendent que cette cité s'appelle ainsi, en souvenir de la piété d'Ibrahim-el-Khalil (Abraham), leur père, qui, en se rendant d'Orfa en Palestine, s'arrêta sur la colline du château et abreuva avec le lait (en arabe, *ḥalab*) de ses troupeaux les pauvres des environs[2]. On ne citera pas un seul exemple d'une ville qui se soit donné elle-même, après coup, un nom se rattachant à un acte d'impiété ou à un désastre, mais on trouvera beaucoup de peuples qui ont attribué à leurs fondateurs une origine divine et leur ont donné pour père Mars ou Uranus. Les cités sont comme les hommes, elles aspirent à s'ennoblir. En Chaldée et en Assyrie, l'écriture idéographique se prêtait par sa nature même à des combinaisons ingénieuses. Quelquefois elles n'étaient que spirituelles : le scribe se permettait un innocent jeu de mots, on riait sans doute et c'était tout. Ainsi, le mot Ninive, « Ninua[3], » était formé, comme « Babil » par

[1] En hébreu, Ḥelbôn, חלבון. Ézéch., XXVII, 18.

[2] Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 41-42. Les étymologies fausses des noms de lieux sont très nombreuses en Orient, parce que les habitants veulent donner à chaque localité une étymologie tirée de leur langage actuel; ils expriment ainsi l'impression que produit sur eux l'aspect des lieux ou bien conservent le souvenir de faits apocryphes. Voir J. Oppert, *loc. cit.*, p. 64, l'étymologie prétendue de Djézireth-Ibn-Omar (qui devrait son nom, antérieur à la conquête musulmane, à sa position d'île, ce que signifie le mot arabe, *Djézireth*), et p. 64, celle de Khorsabad, corruption de *Khisir-Sargon*, imaginée par les Persans, afin de lui faire signifier quelque chose dans leur langue, c'est-à-dire « ville aux ours. » — Fr. Lenormant, *Langue primitive de la Chaldée*, p. 354.

[3] Norris, *Assyrian Dictionary*, part. III, p. 1049.

le redoublement de la première radicale, de la racine *nava*, « habiter » et signifiait simplement « habitation, demeure, » le scribe la transformait en « cité du poisson, » parce que le poisson s'appelle en assyrien *nun*, et il exprimait cette idée en renfermant l'ancien hiéroglyphe du poisson dans l'ancien hiéroglyphe qui représentait une enceinte, [cunéiforme] [1]. Le plus souvent, le scribe cherchait des allusions flatteuses, et il était au comble du bonheur lorsqu'il pouvait faire un compliment avec une variante d'orthographe [2]. C'est ainsi que, par un rapprochement forcé, le nom d'Élam, qui s'écrivait phonétiquement *I-lam-ti*, forme qui correspond très exactement à celle de la Genèse [3], est plus habituellement représenté dans les textes cunéiformes par l'idéogramme NUM [4], qui doit se prononcer *ilamu*, c'est-à-dire, « monde [5]. » Élam de cette manière devenait le monde [6]. Babel se prononçait en assyrien, à l'état absolu, « Babilu; » comment un scribe aurait-il résisté au désir de le décomposer en *Bab-Ilu* et de faire ainsi de la grande ville des bord de l'Euphrate le siège même du plus grand des dieux?

1 Voir Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 107, n° 11; p. 117, n° 249.

2 Voir sur le nom de Sargon, *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, juillet 1884, t. I, p. 271.

3 Gen., X, 22.

4 Schrader, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 40, n° 451.

5 Hébreu *'ôlam*, avec aïn initial, עולם. Les scribes égyptiens se permettaient aussi volontiers des calembours graphiques analogues. Voir *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1868, p. 7.

6 Fr. Lenormant, *Essai sur un document mathématique chaldéen*, notes, p. 11. — Sir Henry Rawlinson, dans le *Journal of the R. Asiatic Society*, 1864, p. 139, explique le nom d'Arbèle, *Arba-il*, par « *sanctuaire de Dieu.* » Or *arba* est écrit comme s'il signifiait le chiffre quatre. M. Rawlinson dit que ce signe cunéiforme a été employé à cause de la similitude de son entre *arba*, « sanctuaire, » et *arba*, « quatre ».

CHAPITRE IX.

DE L'UNITÉ PRIMITIVE DU LANGAGE.

On rattache ordinairement à l'histoire de la Tour de Babel la cessation de l'unité primitive du langage. L'assyriologie, au point de vue de la philologie générale, ne nous donne aucune lumière particulière et nous n'avons à attendre d'elle la solution d'aucun grand problème de linguistique, parce que l'assyrien, comme nous aurons occasion de le montrer plus loin, est une langue purement sémitique, qui prend son rang dans cette famille de langues flexionnelles, à côté de l'hébreu, de l'araméen, de l'arabe et de l'éthiopien, et ne peut guère, par conséquent, nous apprendre que ce que nous savions déjà par ces derniers idiomes, depuis longtemps connus.

Les découvertes assyro-chaldéennes nous promettent néanmoins, grâce aux tablettes bilingues qu'elles ont exhumées des décombres où elles étaient ensevelies, d'apporter à la philologie comparée un concours aussi précieux qu'inespéré.

C'est à cette dernière science qu'il appartient, en dehors de l'histoire, dont le témoignage est d'ailleurs suffisant, de résoudre le problème de l'unité primitive du langage. Mais elle est jeune encore, et malgré la rapidité merveilleuse de ses progrès et l'ardeur infatigable qu'elle a inspirée à ses adeptes, elle n'a pu dissiper toutes les obscurités; jusqu'ici il lui a été impossible de renouer la chaîne brisée du langage humain et elle ignore même, à l'heure présente, si elle parviendra à en retrouver tous les anneaux essentiels. Ses efforts n'ont pu aboutir qu'à ce résultat, qui n'est pas d'ailleurs, tant s'en faut, à dédaigner : établir scientifique-

ment la *possibilité* de l'unité primitive des langues et fournir de fortes présomptions en faveur de leur communauté d'origine.

M. Max Müller, après avoir résumé dans ses belles leçons sur *La science du langage* tous les travaux de la linguistique, conclut en ces termes : « Dans l'étonnante fécondité de la première émission des sons..., et dans le triage instinctif de ces racines que firent ensuite différentes tribus, nous pouvons trouver l'explication la plus complète de la divergence des langues, toutes issues d'une même source. Nous pouvons comprendre, non seulement comment le langage s'est formé, mais aussi comment il a dû nécessairement se scinder en une foule de dialectes, et nous arrivons à cette conviction que, quelque diversité qui existe dans les formes et dans les racines des langues humaines, on ne peut tirer de cette diversité aucun argument concluant contre la *possibilité* de l'origine commune de ces langues. C'est ainsi que la science du langage nous conduit jusque sur cette cime élevée d'où nous pouvons contempler l'aurore même de la vie de l'homme sur la terre, et où ces paroles de la Genèse, que nous avons si souvent entendues depuis notre enfance : « Toute la terre n'avait qu'un seul langage » et un seul parler[1], » nous offrent un sens plus naturel, plus intelligible et plus scientifique que nous ne leur connaissions auparavant[2]. »

[1] Gen., XI, 1.

[2] Max Müller, *La Science du langage*, traduction Harris et Perrot, 1re édit., p. 426 ; 2e édit., p. 495. — « M. Max Müller, a écrit au sujet du passage que nous venons de citer M. Benfey, l'un des plus célèbres linguistes allemands, M. Max Müller parle de la possibilité d'une origine commune à toutes les langues. Personne, en effet, ne pourra contester cette possibilité. Quand nous voyons jusqu'à quel point peuvent s'écarter l'une de l'autre des langues dont la relation généalogique est incontestable, nous pouvons concevoir comme possible que des langues entre lesquelles nous ne sommes actuellement capables d'établir aucun rapport, sortent

La philologie comparée a démontré isolément la parenté qui relie entre elles les différentes langues de la famille indo-européenne et de la famille sémitique, ainsi que de plusieurs branches de la famille touranienne, mais elle n'a pu aller plus loin. Comment établir que ces diverses familles elles-mêmes ont une souche unique et ne sont que des rameaux divers sortis primitivement d'un même tronc? Pour l'établir, il faudrait reconstruire dans son entier, ou à peu près, l'arbre généalogique des langues. Par malheur, les éléments nécessaires font défaut. Que d'idiomes antiques ont disparu sans retour! Que de tribus, que de peuplades n'ont point laissé sur la terre de souvenir de leur passage! Les sons articulés dont elles se sont servies pour se communiquer leurs sentiments et leurs pensées n'ont pas laissé derrière eux plus de trace que le sillage d'un navire au milieu de l'Océan.

Ne désespérons pas cependant; on réussira peut-être un jour à réparer d'une manière suffisante les ravages faits par les siècles à l'édifice du langage. En attendant, voici d'après le cardinal Meignan, archevêque de Tours, ce que la linguistique nous apprend sur la question des rapports de la famille indo-européenne avec la famille sémitique :

« Personne ne pense plus aujourd'hui, dit-il, à faire dériver le sanscrit de l'hébreu ou l'hébreu du sanscrit. La seule question que l'on puisse poser est celle de savoir à quelle époque de formation le sanscrit et l'hébreu ont pu être confondus ensemble et ne former qu'une seule langue. Tandis que des savants, dont plusieurs sont éminents, nient toute similitude entre ces deux langues, et, par conséquent, toute communauté d'origine [1]; d'autres ont réuni tant d'é-

d'une souche commune; seulement elles se seraient écartées les unes des autres encore plus que les précédentes. » *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1862, p. 186.

[1] M. Chavée a soutenu, dans *Les langues et les races*, Paris, 1862,

léments communs aux langues aryennes et sémitiques, qu'il est vraiment difficile d'attribuer au hasard ces nombreuses coïncidences.

» Il est évident aujourd'hui que la séparation de ces deux familles de langues s'est accomplie longtemps avant l'époque où elles sont devenues langues à flexion. On ne peut, en conséquence, chercher leurs rapports dans leurs systèmes de déclinaisons ou de conjugaisons ni dans les préfixes ou suffixes qui, après la période d'agglutination, ont perdu l'intégrité phonétique et leur signification propre. Il n'y a point, entre l'hébreu et le sanscrit, le même genre de rapports qui existent, par exemple, entre le sanscrit et le grec, et si l'on doit admettre que ce dernier est issu du sanscrit (ou plutôt de la même langue que le sanscrit), dans la période de flexion, on ne peut en dire autant de l'hébreu.

» Nous sommes donc conduits à nous demander si les langues sémitiques et aryennes ont été identiques durant la période d'agglutination. Selon Max Müller, la réponse ne peut être douteuse : la séparation des deux langues a dû précéder la période secondaire du langage ; car non seulement les mots aujourd'hui sans signification et transformés en syllabes formatives des dérivés diffèrent dans ces deux familles de langues; mais, ce qui est le plus caractéristique, la manière dont ces syllabes sont rattachées aux radicaux diffère aussi. Dans les langues aryennes, les syllabes, pour la formation des dérivés, sont placées à la fin des mots; dans les langues sémitiques, on les trouve à la fois au commencement et à la fin.

» Il reste donc à chercher l'identité des langues sémitiques

p. 5, « la séparation absolue du parler des Sémites et du parler des Aryens. » Cet opuscule avait été publié d'abord sous le titre de *Moïse et les langues*, dans la *Revue philosophique et religieuse*, mai et juin 1855.

et aryennes dans la première époque du langage : celle du monosyllabisme. Alors encore nous rencontrons une difficulté : toutes les racines aryennes sont monosyllabiques, et, dans l'état présent des langues sémitiques, toutes les racines de ces dernières sont trilittères. Dès lors, il faut admettre que l'identité des deux langages a précédé l'époque dans laquelle les langues sémitiques ont adopté les racines trilittères. En reportant à une époque si lointaine l'identité des langues sémitiques et aryennes, il faut renoncer à l'espérance de retrouver des preuves nombreuses de cette unité première. Qu'est-il resté dans nos langues à flexion de ce qui les constituait à l'époque du monosyllabisme pur? On compte par centaines de mille (?) les mots qui composent chacune des langues aryennes, mais en réalité toutes les richesses de nos dictionnaires reposent sur un petit nombre de racines. Celles-ci ne dépassent guère un total de cinq cents, et ce nombre restreint de racines est susceptible d'être réduit encore. En supposant aussi cinq cents racines dans les langues sémitiques d'aujourd'hui, quel résultat faut-il attendre de la comparaison de l'hébreu avec le sanscrit? Elle ne fournira évidemment qu'un petit nombre de coïncidences, qui, dans tous les cas, ne pourraient s'élever jusqu'à cinq cents. Beaucoup de racines communes aux langues aryennes et sémitiques ont dû se perdre et être oubliées avec le temps. D'autres racines ont pu se former depuis la séparation des groupes.

» Remarquons que la signification des mots racines est nécessairement vague, et cette indétermination du sens des radicaux sémitiques est une des grandes difficultés que rencontrent ceux qui étudient l'hébreu. Suivant qu'une même racine est employée dans une conjugaison ou dans une autre, elle a des sens très différents.

» La variété des dialectes a modifié le sens, et l'orthographe des racines a souvent rendu l'identité première méconnais-

sable. Les langues aryennes nous montrent combien les consonnes gutturales, dentales et labiales permutent facilement ensemble. Les lettres aspirées sont souvent substituées les unes aux autres. Si les différences qui se produisent dans la sphère des simples dialectes sont considérables, l'écart doit s'accuser bien davantage entre les mots d'une famille de langues et ceux d'une autre. Il y a plus; lorsque l'on affirme que les langues monosyllabiques n'ont éprouvé aucune altération dans l'intégrité phonétique et dans le sens de leurs racines, on établit une hypothèse démentie par les faits. M. Edkins s'est livré à une étude attentive des dialectes chinois, et il constate que ceux des provinces du nord diffèrent considérablement entre eux. Ils ont changé plus d'une fois les consonnes initiales de leurs mots et perdu plusieurs lettres finales.

» Quand, dans les langues monosyllabiques encore en usage, des mots composés d'une consonne et d'une voyelle éprouvent de tels changements, il faut s'attendre à en trouver de bien plus considérables dans les racines de deux langues qui ont traversé l'époque de l'agglutination, pour devenir langues à flexion.

» N'existe-t-il donc, dans l'état présent du langage, aucun rapport entre le sanscrit et l'hébreu, et devons-nous dire que ces langues représentent deux formes du langage humain aujourd'hui entièrement indépendantes? Il serait téméraire d'avancer une telle proposition, en présence des tentatives faites par des savants qui, comme Éwald, Raumer et Ascoli, ont établi de nombreux rapprochements entre les langues aryennes et les langues sémitiques. Ces deux derniers sont arrivés à des résultats qu'on n'était pas en droit d'attendre[1]. »

[1] Meignan, *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, p. 282-286. — Voir Ascoli, *Studii ario-semitici: Il nesso ario-semitico*, dans les *Studii critici*, t. II, 1877, p. 51-61; *Zeitschrift für vergleichende Sprach-*

D'autres linguistes éminents ont également fait de nouvelles recherches, qui ont fortifié les conclusions d'Ascoli. Rudolf von Raumer[1] a montré que l'argument qu'on tire, contre la parenté des langues indo-européennes avec les langues sémitiques, du fait que ces dernières ont des racines trilittères, est sans portée, puisque en réalité beaucoup d'entre elles sont bilittères (les verbes appelés *mediæ geminatæ*, etc.)[2]. M. l'abbé Ancessi, dans des essais fort ingénieux, est allé plus loin encore et a établi que la plupart des racines sémitiques, ou même toutes, étaient primitivement composées de deux lettres[3]. Enfin M. Frédéric Delitzsch, dans ses savantes *Études sur les racines indo-germaniques et sémitiques*, a signalé un si grand nombre de racines communes aux deux familles de langues, qu'il est bien difficile d'en rendre compte par des circonstances accidentelles[4].

forschung, t. XVII, p. 411. « Il n'est que juste, dit M. Max Müller, de nous arrêter un peu et de ne pas détourner les yeux avec mépris des recherches essayées par des hommes comme Ewald, Raumer et Ascoli. Ces savants, et particulièrement Raumer et Ascoli, nous ont donné, autant que j'en puis juger, bien plus de preuves à l'appui de la parenté du sanscrit et de l'hébreu qu'à mon point de vue nous n'en pouvions attendre. » *Stratification du langage*, trad. Havet, in-8°, Paris, 1869, p. 31-32.

[1] Mort au mois d'août 1876.

[2] R. von Raumer, *Sendschreiben an Hrn. Professor Whitney über die Urverwandtschaft der semitischen und indogermanischen Sprachen,* Francfort-sur-le-Mein, 1876. Voir aussi ses *Gesammelte sprachwissenschaftliche Schriften,* 1863-1873.

[3] Victor Ancessi, *Études de grammaire comparée; la loi fondamentale de la formation trilittère,* Paris, 1874. « La forme trilittère, conclut-il, p. 67-68, n'est qu'une forme artificielle, à laquelle on est arrivé par le double procédé des adformantes et des préformantes. Je dois rappeler aussi que quelques radicaux trilittères sont arrivés aux trois consonnes, en fortifiant la voyelle médiale et en l'élevant jusqu'à la tonalité de l'aspiration. Mais la part de ce procédé a été relativement petite; et c'est au mécanisme des préformantes et des adformantes qu'il faut attribuer le plus grand rôle dans cette évolution. »

[4] Friedrich Delitzsch, *Studien über indogermanische-semitische*

« Il nous suffit d'ailleurs de savoir, conclurons-nous avec le cardinal Meignan, que l'identité primitive des langues aryennes et sémitiques n'a point été impossible dans la période du monosyllabisme de ces deux langues. Si l'on ne peut établir rigoureusement, à l'aide de la philologie, cette identité, on n'est pas fondé non plus à la combattre. Les témoignages historiques de la Bible demeurent avec toute leur autorité. Vouloir remonter de l'état présent du langage humain à l'état primitif, à l'aide des seules lois grammaticales, serait, sans doute, une entreprise téméraire. La confusion des langues est racontée dans la Genèse comme un fait prodigieux. Dès lors il ne faut pas s'attendre qu'on puisse en rendre compte par une explication toute naturelle. L'inconnu, le mystérieux laisse et doit laisser ici, comme dans toutes les questions génésiaques, une large place à l'action miraculeuse de Dieu. Il en est ainsi aujourd'hui, il en sera ainsi toujours[1]. »

Wurzelverwandtschaft, in-8°, Leipzig, 1873. Voici un exemple des rapprochements faits par M. Delitzsch, p. 90 : La racine *qahal* signifie primitivement en hébreu, en araméen et en assyrien « appeler » (Cf. le syriaque *qathoniṭo*, « la femme qui crie, la femme querelleuse »), et en particulier « appeler ensemble, convoquer, » d'où *qahal*, « l'assemblée. » Le même radical se trouve dans les langues indo-germaniques, sanscrit, *kàr-u*, « chanteur ; » grec, καλέω, ἐκ-κλη-σία, *con-cil-ium*, κῆρ-υξ, « héraut; » latin, *cal-a-re*, « appeler, convoquer; » gothique, *la-th-ô-n*, « appeler, » mots qui ont le même sens que le verbe et le substantif sémitiques.

[1] Meignan, *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, p. 286-287. Cf. *Manuel biblique*, 9e édit., t. I, n° 308, p. 560. — On peut voir aussi, sur l'unité primitive du langage, de Harlez, *La linguistique et l'unité originaire de l'humanité*, dans la *Revue catholique* de Louvain, décembre 1879, p. 521-536; J.-Fr. Mac Curdy, *Aryo-Semitic Speech, a study in linguistic Archæology*, in-8°, Andover, 1881. (Sa conclusion est, p. 171 : « From all that has been said it seems to be a just and necessary conclusion that the primitive Aryans and primitive Semites possessed in common a good working vocabulary. » M. Mac Curdy a été

Après les faits dont nous venons de parler dans ce premier livre, la Bible cesse d'être l'histoire générale du monde pour devenir l'histoire particulière de la famille d'Abraham et du peuple de Dieu.

combattu par M. Sayce, dans l'*Academy*, 6 mai 1882, p. 322-324); F. C. Cook, *The origins of religion and language*, in-8°, Londres, 1884, p. 261-481. — Le Dr W. Wright se prononce contre l'unité primitive du langage dans ses *Lectures* (posthumes) *on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, in-8°, Cambridge, 1890. — La parenté des langues sémitiques et chamitiques est établie par Fried. Müller, *Allgemeine Ethnographie*, in-8°, Vienne, 1873, p. 445; G. Maspero, *Des pronoms personnels en égyptien et dans les langues sémitiques*, Paris, 1872. Cf. C. Abel, *Einleitung in ein ägyptisch-semitisch-indoeuropäisches Wurzelwörterbuch*, in-8°, Leipzig, 1885. Voir surtout, p. 391-393.

LIVRE SECOND

ABRAHAM.

CHAPITRE PREMIER.

CE QUE NOUS APPRENNENT SUR ABRAHAM LES DECOUVERTES MODERNES.

Dans le premier livre de cet ouvrage, nous avons pu suivre presque pas à pas, dans les traditions chaldéo-assyriennes le récit de la Genèse. Il n'en sera plus de même désormais, parce que le rameau hébraïque, appelé à de si grandes destinées, se détache du vieux tronc sémitique. Dieu le transplante dans une autre terre et son histoire devient indépendante de celle de la Chaldée. L'Égypte nous fournira maintenant plus de lumières, à cause des rapports qu'ont avec elle Abraham et sa race; toutefois nous ne quitterons pas la Chaldée sans lui demander le nom de la patrie d'Abraham, et, avant de nous éloigner des rives de l'Euphrate à la suite du patriarche, nous y reconnaîtrons, sur le témoignage irrécusable des monuments, les restes de l'antique cité où il vit le jour.

Nous sommes par la foi les enfants d'Abraham, nous faisons partie de cette postérité, plus nombreuse que les étoiles du ciel, que Dieu lui avait promise dans la ville de Haran et dans le pays des Chananéens. Son histoire est donc pour nous comme une histoire de famille, et tout ce qui peut

l'éclaircir et la compléter excite notre légitime curiosité[1].

Les découvertes archéologiques, faites pendant ces dernières années dans l'Asie antérieure et dans l'antique royaume des pharaons, ne nous révèlent point sur le père des Hébreux tout ce que nous désirerions apprendre, néanmoins elles nous fournissent des renseignements précieux; elles nous permettent de le voir de plus près; elles nous font revivre en esprit avec lui au milieu de ces Chaldéens parmi lesquels il était né, de ces Égyptiens qui lui donnèrent le pain pendant une famine, de ces Chananéens avec qui il passa ses dernières années et dont sa race devait conquérir un jour le pays.

Il ne faut pas s'attendre, sans doute, à rencontrer sur les monuments de Misraïm ou de la Chaldée l'histoire même d'Abraham. De quel droit chercherions-nous le nom du fugitif d'Ur Kasdim dans les ruines amoncelées sur les bords de l'Euphrate, et pourquoi les pharaons auraient-ils conservé, dans le récit de leurs exploits, le souvenir de cet émigré qui s'était réfugié un jour, comme tant d'autres Sémites, dans le grenier d'abondance de la vallée du Nil? Rien n'autorise à penser qu'il ait laissé en ces lieux des traces durables de ses pas. Cet honneur était réservé au sol sacré de la Terre Promise. Aussi n'est-ce point la biographie du patriarche que nous voulons demander aux briques des rois d'Ur et aux papyrus ou aux stèles de l'Égypte; nous leur demanderons seulement les traits généraux, impersonnels, la couleur locale, toutes ces choses qui font, pour ainsi dire, le fond commun de toute existence, l'éclairent, l'expliquent et permettent de la mieux comprendre. La plus humble vie elle-même a pour cadre l'histoire générale, elle contient

[1] « We want to know more of that man (Abraham) than we do; but even with the little we know of him, he stands before us a figure second only to One in the whole history of the world. » Max Muller, *Chips from a German Workshop*, xv, Semitic Monotheism, 1867, t. I, p. 373.

nécessairement des éléments géographiques et archéologiques, se compose de détails de mœurs, d'usages et de coutumes particulières; elle est tout imprégnée des idées et des sentiments propres à son temps, elle reflète, en un mot, comme dans un miroir, le milieu où elle s'est écoulée, semblable à l'eau d'un fleuve qui reproduit, en passant, l'image des objets qui bordent ses rives.

Grâce aux découvertes de notre siècle, nous connaissons maintenant, comme on n'avait jamais connu jusqu'ici, comme on n'aurait jamais pu espérer connaître, ce milieu de la Chaldée, de l'Égypte et de la Palestine où a vécu Abraham. Moïse, dans la Genèse, a fixé, pour ainsi dire, l'image de ces contrées, telles qu'elles se sont reflétées dans la vie du saint patriarche, et nous pouvons comparer maintenant le tableau conservé par la Bible avec l'original que nous révèlent les découvertes égyptiennes, assyriennes et palestiniennes. Par cette comparaison, nous reconnaîtrons aisément quelle est la fidélité et l'exactitude minutieuse de l'historien sacré; quelques points obscurs de son récit seront éclairés d'une lumière nouvelle, et plusieurs détails de la vie d'Abraham deviendront pour nous plus vivants et plus intelligibles.

Mais le lecteur ne doit pas s'attendre à trouver ici un tableau complet de l'histoire du saint patriarche. Renfermé comme nous le sommes, par notre plan, dans le cercle des découvertes archéologiques, nous ne pouvons tout embrasser; nous devons nous borner à étudier dans ce livre, comme dans les livres suivants, les épisodes de la vie d'Abraham, de Joseph, de Moïse, des Juges et des Rois, qui sont susceptibles d'être éclaircis ou confirmés par l'assyriologie et l'égyptologie, ainsi que par l'étude des usages et des coutumes de l'Orient[1]. Nous rechercherons donc seulement ici,

[1] Sur l'histoire complète d'Abraham, on peut voir J. H. Heidegger,

dans ce livre second, quelle est la patrie du père des Hébreux, nous le suivrons de Chaldée dans la terre de Chanaan et en Égypte; nous assisterons ensuite à sa victoire sur Chodorlahomor, et enfin nous confronterons les tableaux de mœurs peints dans la Genèse avec ceux que nous offre encore aujourd'hui le peuple arabe.

Historia sacra Patriarcharum, editio IIa, Amsterdam, 1688; Ch. Th. Engelstaft, *Historia populi judaici biblica usque ad occupationem Palestinæ*, Copenhague, 1832; A. F. Holst, *Scenen aus dem Leben Abraham's*, Chemnitz, 1828; Th. Passavant, *Abraham und Abraham's Kinder*, Bâle, 1848; B. Beer, *Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage*, Leipzig, 1859; A. Bernstein, *Kritische Untersuchung über den Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jacob*, Berlin, 1871 (ce dernier ouvrage peut montrer jusqu'à quels excès est capable de se porter le rationalisme); H. G. Tomkins, *Studies on the times of Abraham*, in-8°, Londres (sans date); W. J. Deane, *Abraham, life and times;* in-8°, Londres, 1886; W. St. Chad Boscawen, *Historical Evidences of the migration of Abram*, dans le *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, in-8°, Londres, t. xx, 1887. p. 92-144.

CHAPITRE II.

PATRIE D'ABRAHAM.

Par une disposition particulière de la Providence, le patriarche Abraham[1] a successivement habité tous les lieux où le peuple issu de lui devait accomplir, jusqu'à la venue du Messie, sa carrière historique. Il est né dans la Chaldée et il a séjourné dans la Mésopotamie[2], pays destinés à servir un jour d'exil à ses enfants; la famine l'a conduit en Égypte, où sa race, amenée par son petit-fils, devait croître et grandir, perdre ses habitudes nomades et devenir un peuple; il a pris possession de la terre de Chanaan, la Terre Promise, la terre d'Israël, la terre de Juda; il l'a parcourue dans tous les sens du nord au midi, il l'a affranchie de l'invasion élamite, et ses restes mortels ont été ensevelis dans une caverne d'Hébron, le futur héritage de Juda, où David était appelé à commencer un jour son règne glorieux. L'histoire d'Abraham contient donc, pour ainsi dire, comme en germe, toute l'histoire de sa postérité, il la résume en quelque sorte à l'avance, et, en étudiant sa vie et les lieux où elle s'est écoulée, on se prépare à l'étude de toute l'histoire sainte qui n'a pas eu d'autre théâtre, et qui commence, à strictement parler, avec lui.

On admet généralement qu'Abraham naquit deux mille ans environ avant Jésus-Christ. La chronologie biblique,

1 Abraham, אברהם, comme nous le dirons plus loin, s'appelait d'abord Abram, אברם. Mais parce que nous ne mentionnerons qu'en passant ce changement de nom, pour simplifier, nous l'appelons toujours Abraham.

2 Voir la carte, p. 422.

de la naissance de ce patriarche à l'époque de Salomon, présente trop de difficultés et soulève trop de problèmes, vivement débattus, mais non encore résolus par les savants, pour que nous essayions ici de préciser davantage cette date[1]. Espérons néanmoins qu'on aura un jour de nouvelles données : la Chaldée pourra nous livrer quelque brique de Chodorlahomor ou quelque texte historique qui fera avancer la question, s'il n'y répond pas complètement. En attendant, l'Égypte seule, en dehors de la Bible, jette sur ce point quelques lueurs très incertaines. La Genèse ne nous a malheureusement pas conservé le nom du pharaon qui régnait dans la vallée du Nil, lorsque le père des Hébreux alla y chercher un refuge contre la famine[2]. La plupart des égyptologues, et en particulier M. Ebers[3], croient pourtant pouvoir fixer avec vraisemblance le voyage d'Abraham au temps de la XIIe dynastie, avant l'invasion des rois Pasteurs[4]. Sous cette dynastie, on voit arriver pacifiquement en Égypte des

[1] Usserius (Usher), dont la chronologie a été le plus généralement suivie jusqu'à présent, place la naissance d'Abraham l'an 1992 avant J.-C. Clinton fixe la mort d'Abraham à l'an 1955 et le fait résider en Chanaan de 2055 à 1955. M. Palmer, *Egyptian Chronicles*, t. II, p. 897, le fait arriver en Chanaan 30 ans plus tôt, en 2084, et place sa mort en 1984. Parmi les savants de nos jours, les divergences sont encore plus grandes.

[2] M. Lauth croit que le pharaon qui régnait en Égypte du temps d'Abraham était le *Phanus* d'Abulpharage, XIIe dynastie, *Manetho und der Turiner Königspapyrus*, p. 5, 7. Cf. le Syncelle, *Chronographia*, édit. de Bonn, t. I, p. 204.

[3] Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 256-258; *Speaker's Commentary*, t. I, p. 103 et 445. Champollion-Figeac, *Égypte*, p. 294, place le voyage d'Abraham en Égypte sous la XVIe dynastie. Champollion avait fait des Amenemhat la XVIIe dynastie, non la XIIe qui a été rétablie par Lepsius, *Ueber die 12te ägyptische Königsdynastie*, dans les *Philologische und historiche Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1852*, Berlin, 1853, p. 425-453.

[4] On sait que l'histoire de l'ancienne Égypte se partage en trois parties : l'Ancien Empire, comprenant les six premières dynasties royales, le Moyen Empire comprenant depuis la VIIe jusqu'à la XVIIe dynastie, et le Nouvel

familles asiatiques qui sont les avant-coureurs des Hyksos ou rois Pasteurs. Le pharaon qui régnait dans le Delta du temps d'Abraham semble avoir été un prince pacifique, gouvernant tranquillement ses sujets. Il n'appartenait donc pas à la dynastie usurpatrice des Hyksos, obligés de vivre toujours sous les armes.

Si tous les documents connus sont insuffisants pour lever les incertitudes chronologiques, il n'en est pas, heureusement, de même pour les incertitudes géographiques qui avaient plané jusqu'ici sur le lieu d'origine d'Abraham. Nous pouvons maintenant le fixer.

La Genèse nous apprend qu'il était né à Ur Kasdim[1]. Où était située cette ville? « La situation d'Ur, patrie d'Abraham, dit le nouvel éditeur du *Dictionnaire de la Bible* de dom Calmet, a toujours été une question parmi les géographes[2]. » Elle ne le sera plus, grâce aux découvertes assyriologiques; le problème, agité en vain depuis tant de siècles, a enfin trouvé sa solution.

Il n'est pas indifférent, on le conçoit sans peine, de connaître avec certitude la vérité sur ce point. A la distance où nous sommes des événements, les images les plus nettes que nous puissions espérer faire revivre, ce sont celles des

Empire comprenant depuis la XVIII[e] dynastie jusqu'à la conquête de l'Égypte par les Grecs. D'après M. Birch, *Egypt from the earliest times*, p. 23, 57, 78 et 156, l'Ancien Empire dura de l'an 3000 avant J.-C. à l'an 2000; le Moyen Empire de l'an 2000 à 1600; le Nouvel Empire de 1600 à 332, époque de la conquête par Alexandre. Toutes les dates antérieures à la XVIII[e] dynastie sont purement approximatives. Voir Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 1869, t. I, p. 369-370. M. Maspero fait remonter la XII[e] dynastie à 4000 ans et plus (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3[e] édit., p. 106). Il existe environ 3000 ans d'écart entre les diverses dates assignées à Ménès par les égyptologues. Cf. *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4[e] édit., t. III, p. 334.

[1] אור כשדים, Gen., XI, 31.

[2] Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, édit. Migne, t. I, col. 91.

lieux. De plus, ces connaissances topographiques sont propres à jeter beaucoup de jour sur un certain nombre de questions, relatives, non seulement à Abraham, mais à toute l'histoire des Hébreux. Quand nous saurons quel a été le berceau primitif d'Israël, nous pourrons mieux comprendre diverses particularités de sa langue, retrouver l'origine de plusieurs de ses usages et de ses coutumes, mieux discerner ce qu'il a reçu de ses ancêtres et ce que Jéhovah lui a directement donné; ainsi nous admirerons davantage l'action de la Providence sur le peuple choisi.

La Bible ne parle d'Ur Kasdim qu'à l'occasion d'Abraham et les renseignements qu'elle nous fournit sont insuffisants pour fixer sa situation géographique[1]. Aussi, depuis dix-huit cents ans, on l'a placée tantôt en Chaldée, tantôt en Syrie, tantôt en Mésopotamie, et les diverses opinions pouvaient alléguer chacune en leur faveur de sérieuses autorités. En 1871, les rédacteurs d'un des principaux commentaires de la Bible publiés dans ces dernières années, le *Speaker's Commentary*, ont jugé la question si difficile qu'ils n'ont point osé se prononcer et se sont bornés à énumérer les divers sentiments[2]. Déjà les Septante voient dans Ur Kasdim, non

[1] Ur est nommé, Gen., XI, 28, 31; XV, 7. En dehors de la Genèse, Ur n'est mentionné dans l'Ancien Testament que dans Néhémie (II Esdras), IX, 7, où les Lévites disent : « C'est toi qui es Jéhovah, le Dieu qui as choisi Abraham et l'as fait sortir d'Ur Kasdim. » La Vulgate a traduit : *de igne Chaldæorum*. Saint Étienne, dans son discours rapporté, Actes, VII, 2, dit qu'Abraham fut appelé de Dieu pendant qu'il était dans la *Mésopotamie*. Cf. Judith, V, 6-9. — Le Talmud a tiré du sens d'Ur = feu, une légende d'après laquelle Abraham aurait été miraculeusement délivré d'une fournaise ardente où il aurait été jeté, parce qu'il refusait d'adorer les dieux des Chaldéens (*Bereschit rabba*). S. Jérôme, quoiqu'il ait traduit *de igne*, II Esd., IX, 7, traite cette légende de fable. « Tradunt Hebræi in hac occasione istiusmodi fabulam. » *Quæstiones Hebraicæ in Genesim*, XI, 28, Migne, *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 957.

[2] *Speaker's Commentary*, 1871, t. I, p. 98.

pas une ville, mais une contrée[1], opinion qu'il est difficile d'expliquer et impossible de justifier; aussi n'a-t-elle guère eu de défenseurs.

Une tradition, vivante encore aujourd'hui en Orient, remontant à une époque très ancienne, et acceptée par un grand nombre d'exégètes modernes[2], fixe la patrie d'Abraham à Orfa; c'est l'ancienne Édesse des Grecs, la ville où a régné le roi Abgar ou Akbar, celui qui, selon une vieille croyance, aurait écrit une lettre à Jésus-Christ et en aurait reçu une réponse avec le portrait traditionnel du Sauveur[3].

M. Stanley est un des principaux, parmi les plus récents défenseurs de cette opinion.

« La mémoire d'Abraham, dit-il, vit encore dans la bouche des Arabes qui habitent Orfa, elle est comme enracinée dans le sol du pays. La ville est située à l'extrémité d'un des derniers contreforts, dénudés et abrupts, des montagnes d'Arménie, qui descendent dans les plaines de l'Assyrie au milieu des campagnes fertiles appelées, à cause de leur position sous les montagnes, *Padan-Aram*[4]. Deux traits persistants de la physionomie de cette localité nous attestent encore qu'elle a dû être, dès les temps les plus anciens, le berceau de la civilisation de ces contrées. Le premier, c'est un roc élevé, qui se dresse comme une crête et forme sa

1 Χώρα, Gen., XI, 28, 31; XV, 7. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 1864, t. I, p. 405 et A. P. Stanley, *Lectures on the history of the Jewish Church*, 4e édit., 1866, part. I, p. 6, ont accepté cette traduction. Knobel a aussi traduit Ur Kasdim par « Berg, Gebirge der Chaldäer » et il a placé cette prétendue montagne près de Nisibe, au nord-est de la Mésopotamie, *Die Genesis*, 2e édit., p. 131. M. Oppert, comme nous le verrons plus loin, avait aussi admis autrefois qu'Ur Kasdim désignait une contrée, non une ville; mais il est des premiers qui aient reconnu plus tard le véritable sens et le véritable emplacement d'Ur.

2 Pococke, *Description of the East*, t. I, p. 159. Cf. Ritter, *Erdkunde*, t. VII, p. 320.

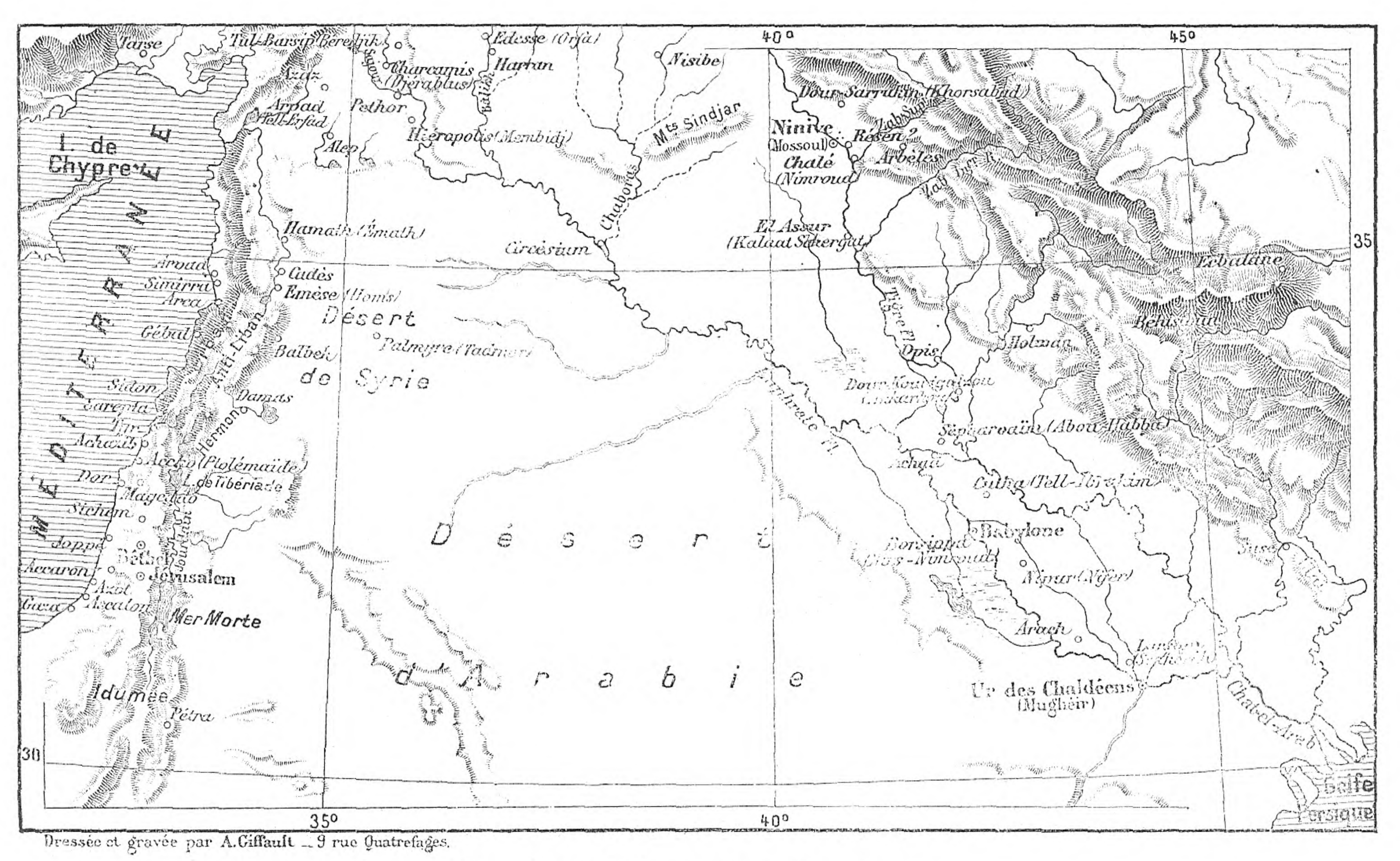
3 Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 37.

4 Voir Olivier, *Voyage dans l'empire othoman, en Syrie*, t. IV, p. 329.

fortification naturelle de nos jours, doublement défendue et par ce rempart et par une tranchée d'une grande profondeur, creusée dans le roc vif. L'autre est une source abondante qui jaillit dans un petit lac limpide, entouré d'une couronne de verdure luxuriante: ce lieu est aujourd'hui, il a toujours été, une délicieuse oasis, un paradis, au milieu du désert gris et morne qui l'environne. C'est autour de cet étang sacré, *La Belle Source*, *Callirhoé*, comme l'appelaient les Grecs, que se groupent les traditions modernes sur le Patriarche. Tout proche, au milieu des cyprès, une mosquée s'élève à l'endroit où il fit sa première prière; cette eau rafraîchissante jaillit jadis pour éteindre les flammes de la fournaise où l'avaient jeté les infidèles; les poissons sacrés, qui vivent dans ces eaux par myriades, à cause du respect qui les y conserve depuis des siècles, sont chéris des croyants, parce qu'ils sont placés sous sa protection spéciale; les deux colonnes corinthiennes qui s'élèvent au-dessus, sur le rocher escarpé, sont le mémorial de sa délivrance. Aux premiers siècles chrétiens, nous savons qu'on y montrait d'autres souvenirs de l'âge patriarcal. L'année d'Abraham était adoptée à Édesse comme une ère[1]; Josèphe parle du tombeau d'Haran qu'on voyait encore de son temps à Ur; Eusèbe[2] mentionne la tente qu'avait habitée Jacob, pendant qu'il faisait paître les troupeaux de Laban et qu'on avait conservée jusqu'au moment où elle fut consumée par la foudre au second siècle. Mais indépendamment de tous ces souvenirs passagers et incertains, nous pouvons bien croire que le roc élevé, la claire fontaine, la fraîche verdure ont dû faire de ce lieu, — car c'est une interprétation possible du nom — *la lumière de la race d'Arphaxad*,

[1] Th. S. Bayer, *Historia Osrhoena et Edessena ex nummis illustrata*, in-4°, Saint-Pétersbourg, 1734, p. 24, 42 et suiv.

[2] « Eusèbe, *Chron.*, 22. » Cette tente est mentionnée dans George le Syncelle, *Chron.*, édit. Dindorf, t. I, p. 201-202.



Dressée et gravée par A. Giffault _ 9 rue Quatrefages.

28. — Carte de la migration d'Abraham.

Ur Kasdim, de même qu'une situation analogue a fait de Damas *l'œil de l'Orient.* De plus, parmi les innombrables sépulcres qui remplissent la colline rocheuse, placée derrière la cité, quelques-uns remontent sans doute aux premiers temps où l'homme a habité la terre [1]. »

Voilà, en résumé, tout ce qu'on peut alléguer en faveur de l'identification d'Édesse et de la patrie d'Abraham : c'est un antique centre de civilisation, première preuve évidemment insuffisante; c'est, de plus, l'Ur traditionnel. Ce second argument serait décisif, si la tradition était ininterrompue; mais il n'en est pas ainsi. Elle date seulement des siècles chrétiens, elle est en contradiction avec des traditions plus anciennes [2], elle repose uniquement sur une coïncidence accidentelle de noms. Édesse s'appelait, il est vrai, dans le langage du pays, Ur [3], et ses habitants se sont empressés, lors de l'établissement du christianisme, de profiter de cette ressemblance de noms pour faire du père des Hébreux leur compatriote, ce qui flattait justement leur vanité. Mais si Édesse a porté le nom d'Ur, elle n'a jamais porté le nom d'Ur des Chaldéens.

[1] Stanley, *The Jewish Church*, part. I, p. 7-8. — Voir aussi Appendix I, p. 480. — Hitzig, dans sa *Geschichte des Volkes Israels*, t. I, p. 42, soutient la même opinion que M. Stanley. De même Fausset, *Commentary critical and explanatory*, Glascow, 1871, t. I, p. 8.

[2] En Orient, à côté des traditions vraies, il y a aussi des traditions fausses. Ainsi on montre à Ninive le tombeau de Jonas, que la tradition ancienne fait enterrer à Geth-Opher (sa patrie, II (IV) Reg., XIV, 25); à Hébron, le tombeau de Joseph qui a été enterré à Sichem, Jos., XXIV, 32.

[3] *Ourho*, d'où *Orrhoenus*, et *Osrhoenus*, et les noms du pays : *Orrhoene* et *Osrhoene*. Voir Assémani, *Bibliot. Orient.*, t. I, p. 470. J.-D. Michaëlis observe justement, *Lexicon Syriacum*, p. 20, qu'on a eu tort de tirer de ce nom un motif d'identifier Édesse avec Ur Kasdim, mais je crois qu'il en donne une fausse étymologie et que *Ourho* signifie simplement « ville, » ce qui explique la fréquence de ce nom d'Ur dans la géographie de l'Asie antérieure, par la même raison que πόλις est fréquent dans la géographie grecque et *ville* dans la nôtre.

Une autre opinion, soutenue, à la suite de Bochart, par beaucoup de savants modernes, Michaëlis, Rosenmüller, etc., a identifié Ur Kasdim avec la ville d'Ur, mentionnée par Ammien Marcellin[1], dans le récit qu'il nous a laissé de la retraite de l'armée romaine, ramenée par Jovien après la défaite de l'empereur Julien. Cet écrivain la place entre Nisibe et le Tigre. Aujourd'hui que les relations des voyageurs nous ont bien fait connaître la région baignée par l'Euphrate et le Tigre, il est curieux de relire les raisons qui ont déterminé le savant Bochart à adopter son sentiment et qui ont, après lui, paru décisives à un grand nombre d'illustres exégètes.

Si l'on place Ur, dit-il, dans la Chaldée proprement dite à l'ouest de l'Euphrate, il faut faire traverser deux fois ce fleuve par le patriarche, sans aucune nécessité : 1° pour le conduire d'Ur à Haran; 2° de Haran au pays des Chananéens. De plus, on l'oblige à faire ainsi un détour très long et très inutile, on le fait aller au nord et non directement à l'ouest. Si, au contraire, Ur était la ville dont parle Ammien Marcellin, à deux journées de marche de Nisibe, Haran est justement sur la route qui conduit d'Ur dans la Terre Promise[2].

[1] « Dux Mesopotamiæ Cassianus et tribunus Mauricius pridem ob hoc missus ad Ur nomine Persicum venere castellum. » Amm. Marcellin, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, édit. Gardthausen, lib. xxv, c. 8, n. 7, Leipzig, 1874, t. II, p. 53.

[2] « Inde in Judæam via recta est per Carrhas seu Charan, e Babylone non item. Itaque si Abraham in terram Chanaan iturus, e Babylonia profectus est, quæretur non immerito cur per Mesopotamiam et Carrhas iter fecerit; cum via esset multo compendiosior per Arabiæ deserta. Si Abrahamum dixeris ipsa hæc deserta vitasse, regeri potest iter per Mesopotamiæ solitudines non fuisse minus incommodum : quod palam constat ex Xenophonte. Maxime cum illac euntibus Euphrates vastus amnis tam numerosæ familiæ multisque armentis et gregibus gravi bis fuerit trajiciendus. » Bochart, *Phaleg seu de dispersione gentium*, lib. II, c VI, Caen, 1646, p. 88. Voir aussi p. 43.

Ces arguments, auxquels on ne savait que répondre, paraissent en effet sans réplique lorsque on n'étudie le voyage d'Abraham que sur une carte, et à l'aide des maigres renseignements géographiques dont pouvaient disposer, de leur temps, Bochart et les anciens, mais ils sont de nulle valeur pour ceux qui connaissent le pays. Les voyageurs nous apprennent que Tharé ne pouvait pas se rendre directement des bords du bas Euphrate en Chanaan ; il lui était impossible de traverser avec une caravane le désert qui s'étend entre la Chaldée et la région du Jourdain : tous ses troupeaux y auraient péri de faim. Pour rencontrer des pâturages et effectuer aisément ses voyages, il devait même passer sur la rive gauche de l'Euphrate, ce qui, dès lors, se faisait journellement, et se rendre vers le nord, dans la direction de Haran. Aujourd'hui encore, il ne pourrait faire autrement. Si ces observations ne prouvent point qu'Ur était réellement sur le bas Euphrate, elles établissent du moins que les difficultés de Bochart sont sans fondement. L'assyriologie va nous faire connaître maintenant la véritable situation de la patrie d'Abraham.

Les syllabaires assyriens nous apprennent d'abord quelle est la véritable signification d'Ur Kasdim. Ur Kasdim veut dire « la ville des Chaldéens[1]. » Cette détermination du

[1] M. Bonomi, *Nineveh and its Palaces*, 2e édit., 1853, p. 41, avait déjà émis l'opinion qu'Ur signifie ville, mais sans pouvoir le prouver. Le syllabaire du Musée britannique, nº 393, lui donne raison et ne permet plus de concevoir aucun doute sur le sens d'Ur, généralement mal interprété dans le sens de *feu*, à cause de la racine sémitique *'or*, אוֹר, « feu. » Ce syllabaire explique l'idéogramme cunéiforme, désignant une ville, et qui se prononce ordinairement *'ir*, selon le mot hébreu très connu עִיר, *'ir*, par *alu* (hébreu אֹהֶל, *'ohel*, « tente »), et par *uru*. Ur ou Uru signifiait donc « ville. » Ce n'est d'ailleurs que le mot *'ir*, dont l'*aïn* initial a été adouci en *aleph*, comme dans plusieurs autres cas. Quant au mot *Kasdim*, il est certain que l'hébreu *Kasdim* est le *Kaldim* assyro-babylonien : il

sens a son importance dans la question qui nous occupe, car elle circonscrit l'aire géographique où doit être recherché l'emplacement d'Ur. Ur ne peut se trouver, en effet, d'après cette explication, que dans la Chaldée. On le reconnaissait généralement, il est vrai, mais on ne se faisait pas faute de donner à la Chaldée une extension qu'elle n'a jamais eue et d'englober sous ce nom toute la Mésopotamie. En réalité, le territoire chaldéen était fort restreint et assez bien délimité. Les monuments indigènes réservent exclusivement le nom de « Chaldéens » aux habitants du pays situé au sud de Babylone. La Babylonie elle-même ne faisait point partie de la Chaldée.

Les inscriptions cunéiformes distinguent toujours très nettement la Chaldée de la Mésopotamie. Elles divisent le pays, au nord, en *mat Assur* ou Assyrie, comprenant Ninive et les autres villes situées au sud, sur le cours du Tigre, au-dessus de l'embouchure du Zab inférieur, Kalach

n'y a entre l'une et l'autre forme qu'une différence dialectale dont l'existence est parfaitement constatée. L'échange entre le *s* et le *l* est très fréquent en assyrien. On dit *istu* et *ultu*, « depuis ; » *istakan*, et *ultakan*, « il érigea; » *astur* et *ultur*, « il écrivit; » *ḥamilti*, pour *ḥamisti*, « cinq, » etc. Voir Oppert, *Grammaire assyrienne*, p. 5; Schrader, *Die assyrisch-babylonische Keilinschriften*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 205. Cf. la vieille liste géographique rédigée en basse Chaldée, vers l'époque d'Abraham, n° 3, *Ur-lab-ki* = Ur. Smith, dans les *Records of the past*, t. v, p. 105. — Les monuments parlent des *Kassi*, en Chaldée, *Records of the past*, t. III, p. 29, l. 10; t. XI, p. 3, l. 4; etc. Quant au mot Kasdim, M. Sayce en donne l'étymologie suivante : « The Semitic inhabitants of Babylonia are called Casdim in the Old Testament, a word which I would connect with the common Assyrian *casadu*, « to possess » or « conquer. » The Casdim would, accordingly, be the Assyrian *casidi* or « conquerors, » who first made their appearance in Sumir or Shinar, that is to say, north-western Chaldea, at some unknown period before the second millenium B. C. » Sayce, *Lectures upon the Assyrian language and Syllabary*, 1877, p. 135.

ou Nimroud, El Asour[1]; en *mat Aram*, ou Aram, dans le sens restreint, comprenant la Mésopotamie jusqu'à Émath, c'est-à-dire les Araméens du nord et de l'est. Les Araméens de l'ouest et du sud habitent la *mat Ḥatti*, ou le pays qui s'étend depuis Émath jusqu'aux frontières de Chanaan. Enfin, le pays de Chanaan, c'est-à-dire le pays arrosé par le Jourdain jusqu'à la mer Méditerranée, y compris toute la côte phénicienne, est désigné sous le nom de *mat Aḥarri* ou « pays du couchant[2]. »

Au sud de l'Assyrie était *Babilu*, Babylone et son territoire. Il n'y a jamais eu d'incertitude sur l'emplacement de Babylone, dont les ruines subsistent encore. Les inscriptions cunéiformes ne confondent jamais la Babylonie avec la Chaldée, *mat Kaldu*, et placent toujours cette dernière au midi de la grande ville. Aucun doute n'est possible sur ce sujet. Les nombreuses relations historiques indigènes qui ont été retrouvées et qui racontent les guerres locales, sont tout à fait claires et précises. Bornons-nous à citer le passage suivant des *Annales* de Sargon : « Dans ma XIIe campagne, Mérodach-Baladan, fils de Jakin, roi du pays de Kaldi, qui avait établi sa demeure au milieu de la mer du soleil levant (golfe Persique), s'était fié à la mer et à la force de ses soldats... Il avait formé une alliance avec Humbanigas, roi d'Élam...[3]. » La Chaldée était donc sur le bas Euphrate et limitrophe du golfe Persique; c'est là par

1 Voir, pour le pays d'Assur, la carte, p. 422.

2 Voir E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 32, 33; Ménant, *Annales d'Assyrie*, carte VII, p. 297; Fr. Lenormant, *Atlas d'histoire ancienne de l'Orient*, pl. XI, Géographie des monuments assyriens, et la carte, p. 422.

3 Oppert, *Les inscriptions de Dour Sarkayan*, in-fo, p. 34; voir aussi p. 29; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 169. Voir toute la campagne longuement étudiée par Fr. Lenormant, *Les premières civilisations; Un patriote babylonien du VIIIe siècle*, t. II, p. 203-309.

conséquent et là seulement que nous devons chercher Ur Kasdim[1].

On peut conclure de ce qui précède quelle est l'antiquité des Chaldéens et combien est fausse l'interprétation du passage d'Isaïe, d'après laquelle ce prophète aurait considéré les Chaldéens de son époque comme un peuple nouveau[2]. Le nom de la Chaldée se retrouve sur les monuments cunéiformes jusqu'au delà de l'an 900, et il est certain que les Chaldéens habitaient ce pays fort longtemps avant cette époque. L'inscription du roi de Chaldée, Ḥammourabi[3], conservée au Louvre, remonte, assure-t-on, à environ deux mille ans avant Jésus-Christ[4]. Elle est écrite en caractères archaïques, mais en un assyrien très pur. Les Chaldéens s'étaient fixés

[1] Voir Ménant, *Babylone et la Chaldée*, carte I, p. 45; A. Delattre, *Les Chaldéens*, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1877, p. 536.

[2] Is., XXIII, 13. Ewald a supposé qu'il faut lire Chananéens non Chaldéens, dans ce passage d'Isaïe, Kasdim étant, d'après lui, une faute de copiste. De même E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 269-270; Fr. Lenormant, *Kittim*, dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1883, p. 226-227. En tous cas, nous avons vu plus haut, p. 426, note, que le mot *Kasdim* de la Genèse peut très bien être le même mot que *Kaldiai* des textes cunéiformes. On ne peut donc alléguer le texte d'Isaïe contre l'interprétation *urbs Chaldæorum*. S'il s'appliquait à un peuple nouveau, il s'agirait d'un peuple qui aurait eu un nom semblable ou analogue à celui des anciens habitants d'Ur.

[3] Pour les inscriptions de Ḥammourabi, voir G. Smith, *Early History of Babylonia*, dans les *Records of the past*, t. V, 1875, p. 68-76; P. Jensen, *Inschriften aus der Regierungszeit Ḥammurabi's*, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. I, p. 107-131.

[4] M. Ménant ne la fait pas remonter si haut, *Inscriptions de Hammourabi. roi de Babylone, XVIe siècle avant J-C., traduites et publiées avec un commentaire à l'appui*, in-8°, Paris, 1863, p. 6. H. Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, in-8°, Leipzig, 1892, p. 60, place son règne en 2264-2210 avant J.-C. Les tablettes dynastiques de Babylone le font régner 55 ans. Voir, à la fin du volume, l'Appendice II. — Quelques assyriologues, comme nous le dirons plus loin, chap. V, identifient aujourd'hui ce roi avec Amraphel, roi de Sennaar. Gen., XIV, 1.

depuis longues années déjà à cette époque sur les rives du bas Euphrate et du Tigre. Ils impriment à ce pays leur caractère propre, ils furent toujours, sinon la nation souveraine, du moins la nation prédominante. Ces étrangers venaient d'ailleurs, comme nous l'apprend la Bible. Ils trouvèrent dans ces contrées une nation déjà civilisée, d'origine kouschite ou touranienne, à laquelle ils empruntèrent le système compliqué de l'écriture cunéiforme, comme l'admettent aujourd'hui beaucoup de savants[1]. Du reste, quelle était l'origine ou l'histoire de ces prédécesseurs des Chaldéens, personne ne peut le dire.

Nous savons maintenant où était située la Chaldée. Avant de chercher l'emplacement d'Ur, nous devons examiner si ce nom désigne une ville ou une contrée.

M. Oppert, dans ses *Études assyriennes* et dans son *Expédition en Mésopotamie*, accepta l'opinion des Septante dont nous avons parlé plus haut et supposa qu'Ur Kasdim désignait une contrée, non une ville. D'après lui, le sens de ces deux mots était « pays des deux fleuves » ou Sennaar[2], c'est-à-dire la Chaldée. Sir Henry Rawlinson, au contraire, a toujours reconnu une ville dans Ur et l'a identifiée avec la Mughéir actuelle, mais sans pouvoir, dans le principe, en donner de preuves décisives; aussi son frère, le savant auteur des *Cinq grandes Monarchies orientales*, M. George Rawlinson, n'a-t-il d'abord accepté ce sentiment qu'avec une certaine hésitation[3].

On sera surpris peut-être que les nombreux documents

[1] Voir plus haut, p. 175.

[2] Oppert, *Études assyriennes*, p. 175 ; *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 259; t. II, p. 147.

[3] Dans Smith, *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1597. — Fr. Lenormant admet cette identification, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 96. Il l'admet également dans son *Manuel d'histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 136 et t. II, p. 18, mais il prétend que c'est aussi en même temps Chalanné.

indigènes qui parlent de la Chaldée n'aient pas sur-le-champ éclairci tous les doutes. Mais il faut se rappeler ce que nous avons dit plus haut[1], que la lecture des noms propres dans les inscriptions cunéiformes offre de très graves difficultés. Ils sont fréquemment écrits, comme nous l'avons déjà remarqué, non pas en caractères syllabiques, mais en caractères idéographiques, de sorte que les assyriologues ne peuvent en connaître la véritable prononciation que lorsqu'un heureux hasard leur a enfin donné le mot de l'énigme. Qu'on se figure le nom de notre ville de Troyes, ou celui de la ville hongroise de Fünf-Kirchen (Cinq-Églises) écrit, non en lettres alphabétiques, mais avec le chiffre 3, ou le chiffre 5, et un signe représentant, non un son phonétique, mais des églises, on ne saura jamais qu'il faut prononcer Troyes ou Fünf-Kirchen qu'autant qu'un dictionnaire ou un syllabaire aura révélé le secret. C'est là ce qui est arrivé pour Ur Kasdim. On a ignoré comment il fallait articuler le groupe qui la représente, jusqu'à ce qu'enfin un syllabaire de la bibliothèque d'Assurbanipal[2], publié par Henry Rawlinson et Edwin Norris, est venu nous l'apprendre[3].

On y voit deux groupes idéographiques, SIS. X. KI et Y. KI[4]. Il est certain que chacun de ces groupes désigne une ville, car le signe KI est un déterminatif destiné à préciser le sens du groupe qui le précède et à indiquer que ce groupe est un nom de ville Y. KI est expliqué phonétiquement, dans le syllabaire, par *Ak-ka-du* ou Accad, la ville bien connue de Babylonie dont le nom revient si souvent dans les textes cunéiformes et que la Bible mentionne à propos

[1] Voir page 169-170.

[2] Sur la bibliothèque d'Assurbanipal, voir plus haut, p. 184.

[3] *Cuneiform Inscriptions*, t. II, pl. 46, Reverse, 50, 51.

[4] X et Y, idéogrammes dont la prononciation était d'abord inconnue. L'idéogramme X est AB. Voir Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 226-227.

de l'histoire de Nemrod[1]. SIS. X. KI est expliqué par U-ru-u, c'est-à-dire Ur. Ur est donc une ville, non un pays[2]. Mais où était située cette ville d'Uru? La réponse à cette question n'offrait aucune difficulté. Le groupe idéographique SIS. X. KI se lit sur les innombrables briques amoncelées à Mughéir, en Chaldée, et il désigne sur ces briques l'ancien nom de la ville. Mughéir est donc Ur, Ur Kasdim, la patrie d'Abraham[3].

Cette découverte a confirmé l'exactitude d'un passage d'Eupolème qui nous a été conservé par Eusèbe. « Kamarina, en Babylonie, dit-il, est aussi appelée par quelques-uns, Ourié, ce qui signifie la ville des Chaldéens[4]. » Kamarina est la Mughéir actuelle. Eupolème avait donc conservé la véritable tradition.

C'est M. Oppert qui, dans son cours d'épigraphie assyrienne au Collége de France, a eu l'honneur de fixer définitivement[5], en 1869, l'emplacement d'Ur Kasdim[6]. Il

[1] Gen., x, 10.

[2] Si le groupe idéographique désignait un pays, il serait accompagné du déterminatif *mat*, au lieu du déterminatif *ki*.

[3] La Genèse ajoute *Kasdim* à *Ur* pour distinguer Ur d'autres villes du même nom. Cf. *Augusta Taurinorum, Augusta Trevirorum*, etc. Voir Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, 1878, p. 97.

[4] [Εὐπόλεμος] δεκάτῃ δὲ γενεᾷ, φησὶν, ἐν πόλει τῆς Βαβυλωνίας Καμαρίνῃ, ἥν τινας λέγειν πόλιν Οὐρίην· εἶναι δὲ μεθερμηνευομένην, Χαλδαίων πόλιν· ἐν τρισκαιδεκάτῃ γενέσθαι Ἀβραὰμ γενεᾷ. Eusèbe, *Præp. Evang.*, IX, 17, *Patr. gr.*, t. XXI, col. 708.

[5] Contre, cf. Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, in-8°, Gotha, 1886, p. 85.

[6] Oppert, leçon du 22 avril 1869. Voir aussi ses *Inscriptions de Dour Sarkayan*, 1870, p. 3, 9, et la note, *ibid.* M. E. Schrader a exposé la même découverte dans les Additions et Rectifications de ses *Keilinschriften und das alte Testament*, 1872, p. 383-384. Voir aussi, sur l'identification d'Ur et de Mughéir, F. Finzi, *Ricerche per lo studio dell'antichità Assira*, Florence, 1872, p. 174-177. Elle est maintenant universellement acceptée.

nous reste maintenant à rechercher ce qu'était cette ville.

Quand le voyageur descend le cours de l'Euphrate, à peu près à moitié distance entre Babylone et l'embouchure du fleuve dans le golfe Persique, il remarque à l'ouest, sur une légère élévation, un monceau de ruines[1]. C'est ce qui reste de l'ancienne « ville des Chaldéens, » Ur, la patrie d'Abraham. Aujourd'hui, on l'appelle Mughéir, Omghéir, « la ville de l'asphalte, la bituminée ou couverte de bitume, » parce qu'on y rencontre à chaque pas de vieux débris de briques, réellement couverts de bitume. La plaine, à l'entour, est si basse, que lorsque les eaux grossissent annuellement, elle devient un véritable marais, au milieu duquel Mughéir prend l'apparence d'une île, où l'on ne peut aborder qu'en bateau[2]. Mais il n'en était pas ainsi, il y a environ quatre mille ans[3]. Alors la ville était florissante : on y cultivait les sciences et les arts, des astronomes y observaient le ciel, des poètes y composaient des hymnes et des épopées, des scribes patients y écrivaient sur l'argile des livres dont les copies nous ont été partiellement conservées[4]. Les eaux

[1] « The whole circumference of the ruins is 2946 yards; their length, 1056 yards; and their greatest breadth, 825 yards. » Taylor, *Notes on the ruins of Mugeyr,* dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1855, t. xv, p. 261. Mughéir est à dix kilomètres environ à l'ouest de l'Euphrate, vis-à-vis de l'embouchure du Schat-el-Hie. Voir les ruines d'Ur dans le *Manuel biblique,* 9e édit., t. I, no 342, p. 645. Cf. J. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, plan et description, p. 71.

[2] Voir pour toute cette description, J. S. Taylor, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. xv, 1855, p. 260-276, avec des plans.

[3] Les monuments cunéiformes mentionnent encore un préfet d'Ur, appelé Ningal, du temps d'Assaraddon, roi d'Assyrie, 681 à 668 avant J.-C.

[4] Voir ce que nous avons dit, p. 184, sur les bibliothèques de la Chaldée. On peut juger par là de la fausseté de l'assertion d'Ewald, qui, pour expliquer plus facilement la formation des *légendes* patriarcales, prétend que l'écriture était inconnue du temps d'Abraham. *Geschichte des Volkes Israels,* 3e édit., 1864, t. I, p. 73, 423.

de l'Euphrate, « la vie de la contrée[1], » comme l'appellent les textes antiques, n'inondaient point la campagne, mais, emprisonnées dans des canaux, elles la fertilisaient au lieu de la rendre malsaine.

La cité antique de Mughéir ne le cédait alors pour la grandeur ni à la Babylone contemporaine ni à Orchoé. Ur était certainement une des villes les plus anciennes de la Chaldée, sinon la plus ancienne de toutes. Son importance, au point de vue historique comme au point de vue religieux, est attestée par les premiers documents cunéiformes. On y a découvert beaucoup de briques, la plupart écrites en caractères presque indéchiffrables ou même inintelligibles, à cause de leur haute antiquité. Elles portent les noms des rois qui ont régné jadis dans la patrie d'Abraham, depuis les souverains les plus reculés du bas Euphrate, Lig-Bagas ou Ur-Bagas[2] et Doungi, son fils, — c'est ainsi qu'on les appelle provisoirement faute de reconnaître sûrement la prononciation de leurs noms, — jusqu'à Nabuchodonosor et Nabonide. Ces monarques s'intitulent rois d'Ur, de même que rois de Babylone, rois des Sumir et des Accad[3]. Les ruines de Mughéir attestent quelle fut la splendeur d'Ur Kasdim : elles forment un ovale de près d'un kilomètre de longueur sur sept hectomètres environ de largeur et sont entourées d'une enceinte bâtie d'abord par le roi Lig-Bagas, assez bien conservée.

[1] Voir p. 440, note 2.

[2] Lig-Bagas est différemment appelé, par les assyriologues, Urbagas, Urbau, Urbali, Urkham, Urgur. Voir p. 217. M. Hommel place son règne vers l'an 2870 avant J.-C. *Die vorsemitischen Culturen,* t. I, part. 2, in-8°, Leipzig, 1883, p. 204. H. Winckler le place vers l'an 3000, *Geschichte Babyloniens*, 1892, p. 44.

[3] Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 259-260. Sur les premiers rois d'Ur, voir G. Smith, *Early history of Babylonia*, dans les *Records of the past,* t. III, p. 8 et suiv.

Loftus, qui les a explorées, y a trouvé les restes encore imposants d'un temple à étages [1], construit en l'honneur du dieu Sin, c'est-à-dire la lune, d'où sans doute le nom de Kamarina qui est quelquefois donné à Ur [2]. Non loin de là, à Érech, il y avait un temple de telles dimensions qu'il avait dû absorber pour sa construction, si les calculs que l'on a faits sont exacts, trente millions de briques. A juger du temple d'Ur par les ruines qui subsistent encore, il ne devait guère être inférieur à celui d'Érech. Ces ruines ont plus de vingt mètres de hauteur; il était à trois étages, de forme rectangulaire, parfaitement orienté [3] et construit en larges briques. Il s'élevait sur une plate-forme dont la longueur était de plus de soixante mètres et la largeur de quarante-quatre. Abraham a dû voir le monument dont les débris sont encore sous nos yeux. Nabonide, le dernier roi de Babylone, le répara au VI[e] siècle avant notre ère [4]. Il avait été bâti par Lig-Bagas, qui avait régné à Ur longtemps avant la naissance d'Abraham [5]. On a trouvé, en effet, à Mughéir des briques portant cette inscription : « Lig-Bagas, roi d'Ur, est celui qui a bâti le temple du dieu Nannar (lune), » ou cette autre : « Au dieu Nannar, son seigneur, Lig-Bagas,

[1] Loftus, *Travels*, p. 171.

[2] De *kamar*, en arabe « la lune. » Eupolème, dans Eusèbe, *Præpar. Evang.*, l. IX, 17, cité plus haut, p. 431. Il est bon de remarquer d'ailleurs qu'un des noms accadiens de la lune est *uru-ki*, qu'on abrégeait en *Ur*. Ce mot est expliqué en assyrien par *nannaru, illuminator*, de נמר, *voir, éclairer*. La signification du nom assyrien de la lune, *Sin*, est probablement analogue, car il est à supposer que Sin vient de la racine שנח, *briller*. Boscawen, dans l'*Academy*, 27 juillet 1878, p. 90. Sur *Nannaru* (la lune), le dieu d'Ur, voir Th. Friedrich, *Kabiren und Keilinschriften*, in-8°, Leipzig, 1894, p. 17.

[3] Voir Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 325.

[4] Voir l'inscription de Nabonide dans F. Hommel, *Die vorsemitischen Culturen*, p. 208. — Sur Nabonide, voir t. IV, part. IV, l. II, ch. VIII.

[5] Voir plus haut, p. 217, 305.



29. — Cylindre de Lig-Bagas, roi d'Ur.

roi d'Ur, a fait élever un temple; il a aussi fait construire l'enceinte d'Ur[1]. »

Le dieu Nannar ou Sin était le grand dieu d'Ur. La lune, dans le ciel sans nuages de la Chaldée, a un éclat si brillant et si doux, elle rendait aux habitants tant de services pour leurs études astronomiques, qu'ils lui donnaient le pas sur le dieu Soleil lui-même. Sir Porter a découvert dans les ruines d'Ur un cylindre plus ancien qu'Abraham. On y voit un personnage assis, la main droite tendue vers trois figures debout, dont deux paraissent être des femmes. Au-dessus plane le croissant, symbole de la lune ou du dieu Sin, le dieu tutélaire d'Ur[2]. Sur l'inscription on lit : « A Lig-Bagas, le puissant, roi d'Ur, *Hassimir patesi* de *Es-ba-ak-gi-sin-ki*, son serviteur. »

Dans une vieille hymne accadienne, nous trouvons cette invocation au dieu Nannar ou Sin :

> O père, Dieu d'Uru-ki, seigneur d'Urumma (Ur), chef des dieux,

[1] Voir G. Smith, *Early History of Babylonia,* dans les *Records of the past,* t. III, 1874, p. 9-10; E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, part. I, p. 76-80.

[2] Sir R. Porter a reproduit le sceau du roi Lig-Bagas dans ses *Travels in Georgia, Persia,* etc., t. II, pl. LXXIX, fig. 6. Nous le donnons d'après lui, Figure 29. Il est aussi dans G. Rawlinson, *The five great monarchies,* t. I, p. 118; J. Ménant, *Rapport sur les cylindres assyro-chaldéens du Musée britannique,* dans les *Archives des missions scientifiques,* 3e série, t. VI, 1880, p. 122, no 55. Ce sceau, longtemps perdu, a été retrouvé depuis à Bagdad et est conservé maintenant au British Museum, où il est entré en 1880. Son authenticité a été contestée par M. J. Ménant, à l'Académie des inscriptions, dans les séances du 2 août et du 20 septembre 1889. Voir à ce sujet Th. G. Pinches, *The Genuineness of the Cylinder of Ur-bau,* dans le *Babylonian and Oriental Record,* 1889-1890, t. IV, p. 9. — La robe que porte le premier personnage, debout devant le personnage assis, est d'après M. Heuzey, la riche étoffe chaldéenne, garnie de mèches floconneuses, appelée dans l'antiquité *kaunakès. Journal officiel,* 11 mai 1886, p. 2162.

O père, dieu d'Uru-ki, seigneur du temple de Sir-gal, chef des dieux!...
A ta maison (le temple de Sir-gal), sois propice!
A la ville d'Urumma... sois propice[1]!

C'est sans doute dans le temple élevé par les rois d'Ur en l'honneur de Sin que Tharé et les autres ancêtres des Hébreux avaient commis les actes idolâtriques que leur reprochait plus tard Josué[2].

Les maisons primitives de la Chaldée n'étaient que des huttes de roseaux; mais du temps d'Abraham, c'étaient de solides constructions en briques[3]. Le terrain d'alluvion du bas Euphrate est privé de pierres à bâtir. L'argile, abondante et commode, en tient la place. Les demeures des habitants s'élevaient, comme les temples et les tours, sur une plate-forme artificielle, les murs en étaient épais et massifs, ornés de cônes peints, formant des dessins divers, encastrés dans des briques; les ouvertures ou fenêtres étaient hautes et petites, les appartements longs, étroits, sombres et conduisant de l'un à l'autre. On y entrait par une grande porte cintrée. Tout autour, selon l'usage général de l'Orient, des arbres, un bocage en miniature, destiné à protéger par son ombre salutaire contre l'ardeur dévorante du soleil[4].

La ville paraît avoir été abandonnée, vers l'an 500 avant J.-C., mais elle continua à être un lieu sacré où se faisaient

[1] F. Hommel, *Die vorsemitischen Culturen*, p. 203.

[2] Josué, XXIV, 2.

[3] On peut voir la description d'une maison chaldéenne, celle du *patesi*, des ruines de Tell-Loh, dans le *Journal officiel*, 26 juillet 1886, p. 3449.

[4] Observons toutefois que rien, dans le texte sacré, ne prouve rigoureusement que la famille d'Abraham était alors sédentaire. Elle pouvait bien mener une vie nomade et camper sous la tente, sous les murs d'Ur ou même dans son enceinte, comme le font aujourd'hui certaines tribus arabes, dans les villes encore subsistantes de ces régions. Voir plus loin, p. 450.

enterrer Chaldéens et Assyriens. La multitude des tombeaux qui environnent au loin la cité est incalculable.

La plaine de Mughéir, quoique désolée et marécageuse aujourd'hui, était autrefois d'une merveilleusė fertilité. Fruit des alluvions de l'Euphrate, elle était productive comme l'Égypte, arrosée par le Nil. Du temps d'Abraham, elle était encore proche du golfe Persique qui, après avoir reculé depuis Ivah, aujourd'hui Hit, n'a cessé de s'éloigner vers le sud[1].

A partir du mois de mai jusqu'au mois de novembre, il pleut rarement en Chaldée et, pendant ce temps, tout est brûlé par le soleil. C'est au moment où cessent les pluies que l'inondation du Tigre atteint sa plus haute élévation, la première ou la seconde semaine de mai. Elle commence en mars, elle décline rapidement à partir de mai et se termine au milieu de juin. L'inondation de l'Euphrate, qui ne prend pas sa source sur le versant méridional, plus chaud, des montagnes d'Arménie, mais sur le versant septentrional, moins exposé à la chaleur, ne commence que quinze jours après l'inondation du Tigre et dure plus longtemps. Une inondation causée par les pluies d'hiver était sans importance, mais celle de l'été pouvait être désastreuse pour les Chaldéens, s'ils ne réussissaient pas à se prémunir contre ses dangers. En 1831, le 10 avril, la plaine fut envahie sur une étendue de cent soixante kilomètres par une crue extraordinaire du Tigre; les palmiers et les récoltes furent emportés par le courant, et, en une seule nuit, dans la ville de Bag-

[1] La Chaldée tout entière doit son existence aux dépôts de gravier, de sable et de boue accumulés par le Tigre et l'Euphrate à leur embouchure. A une époque très ancienne, les eaux de la mer couvraient le site d'Ur et même auparavant celui de Babylone. Du temps de Sennachérib, elles s'arrêtaient à Bassorah, aujourd'hui elles sont beaucoup plus bas. La terre gagne 1,600 mètres tous les trente ans, selon les uns, tous les soixante-dix ans, selon les autres.

dad, quinze mille personnes furent noyées et ensevelies sous les ruines des maisons[1]. Du temps d'Abraham, on avait prévenu ces malheurs en dérivant les eaux dans une multitude de canaux.

Elles étaient savamment distribuées et apportaient la vie dans les jardins de l'heureuse Chaldée[2]. « De petits canaux, de différentes grandeurs, creusés avec art et avec régularité, conduisent une eau abondante jusqu'à la racine des arbres, à qui elle est nécessaire pour produire leurs feuilles et leurs fleurs. D'autres arbres, dont les fruits commencent à pousser, ne la reçoivent qu'avec ménagement; ceux dont les fruits sont déjà gros en reçoivent moins encore et enfin ceux dont les fruits ont atteint leur plein développement ne sont arrosés qu'autant qu'il est nécessaire pour arriver à la maturité[3]. » Il est vrai que cette terre privilégiée ne possède point le figuier, l'olivier, ni la vigne, mais le palmier peut la dédommager de la privation de tous les autres arbres.

« Au palmier, dit Humboldt, a été attribué le prix de la beauté, par la voix unanime de tous les peuples, dans tous les âges[4]. » Admirable par sa forme[5], il rend en outre à l'homme les services les plus utiles et les plus variés. Son

[1] Voir la description de la rive de l'Euphrate en Basse-Chaldée dans Rich, *Memoir on the ruins of Babylon*, p. 63 et suiv.

[2] L'Euphrate et le Tigre recevaient des noms divers, exprimant les services qu'ils rendaient au pays. On appelait l'Euphrate « la vie de la contrée, » et le Tigre *babilat nuḫsi*, « le fleuve de joie, » *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 51, 25; Talbot, *Records of the past*, t. I, p. 30; voir la liste géographique, *ibid*, t. XI, p. 149, lignes 25 et 26.

[3] R. Allen, *Abraham, his Life, Times*, p. 3.

[4] « Je conçois l'orgueil emphatique des Musulmans qui se vantent d'en être seuls les heureux possesseurs. « L'arbre béni, remarque Kazvini, ne » pousse que dans les pays où l'on professe la religion islamique. » Le Prophète avait déjà dit : « Honorez le palmier : il est votre tante paternelle; » il a été formé avec le reste du limon qui servit à composer le corps d'A- » dam. » J. Dieulafoy, *La Perse*, p. 547.

[5] Le palmier est souvent représenté sur les monuments. Voir Figure 30.

fruit, agréable aux yeux, pendant en bouquets d'une couleur jaune diaphane que les Grecs comparaient à l'ambre[1], et les modernes, à l'or, est délicieux au goût et très substantiel. Il sert de nourriture au pauvre et fait l'agrément du riche. Ses débris sont donnés en pâture aux animaux domestiques : les chameaux en mangent les noyaux broyés. On fait à l'arbre une incision et il en coule une liqueur qui remplace le



30. — Cylindre représentant la déesse Istar entre deux palmiers.

vin; on fait bouillir la couronne des arbres stériles et elle sert de nourriture; on mange aussi les fibres de l'écorce et la moëlle, qui sont d'un goût très agréable. Avec les feuilles, on fabrique des nattes et des corbeilles; avec le tronc, des colonnes, des toits, des meubles; ce qui est inutile pour ces divers usages, sert de combustible. Cet arbre si précieux réussit même dans les terrains stériles, pourvu qu'il soit bien arrosé; ses racines occupent peu de place, il porte toujours des fruits. Quelques palmiers dans le désert suffisent pour former une oasis. Autrefois, on en rencontrait

[1] Xénophon, *Anabase*, l. II, 3, 15, édit. Didot, p. 214.

de véritables forêts dans les plaines de la Chaldée[1].

Ajoutons que le millet et le sésame y atteignaient une hauteur incroyable, d'après Hérodote; le froment y produisait deux cents et même trois cents pour un[2]. Voilà la terre enchantée que dut quitter Abraham pour obéir à l'ordre de Dieu qui l'appelait dans la terre de Chanaan[3]. C'est ainsi qu'il commença sa vie de sacrifices et qu'il mérita de devenir le père des croyants.

Le texte sacré ne nous fait pas connaître quelle était la situation de la famille d'Abraham à Ur des Chaldéens, mais tout porte à croire ou qu'elle y occupait une des premières places, ou qu'elle était à la tête d'une tribu importante.

Les traditions orientales[4] nous représentent Abraham sous un aspect plus brillant que la Bible; elles en font un homme versé dans l'astronomie et dans toutes les sciences, un conquérant assez fort pour briser tous les obstacles qui se dressent devant lui; elles l'appellent Abraham le Riche.

[1] G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 1862, t. I, p. 43-44. Sur le palmier et les services qu'il rend, voir Oswald de Kirchove, *Les palmiers, histoire iconographique*, in-8°, Paris, 1878, p. 259-290. Olivier dit en particulier des palmiers de Chaldée : « La datte, dans ces contrées, est l'aliment le plus commun du peuple; la moins chère n'y vaut pas un sou la livre, les plus estimées ne se vendent que deux ou trois sous... La datte de Bassora est bien supérieure à celle d'Égypte et de Barbarie. » *Voyage dans l'empire Othoman, Voyage en Syrie*, édit. in-4°, t. II, p. 443. Cf. plus haut, p. 276, 283.

[2] Hérodote, I, 193; Théophraste, *Hist. plantarum*, VIII, 7; Strabon, XVI, 14; Pline, *Hist. nat.*, XVIII, 17.

[3] « C'est un fait curieux, observe G. Smith, que l'érection du royaume d'Ur, vers l'an 2000 ou 1850 avant J.-C., coïncide avec la date qu'on fixe généralement pour la vie d'Abraham » *Chaldæan Account of Genesis*, p. 298. Cette coïncidence est loin d'être certaine, mais il semble bien que la famille de Tharé quitta la Chaldée vers l'époque de la conquête élamite.

[4] Sur les traditions orientales, voir plus loin l'indication des sources, p. 452, note 3.

Il y a un fond de vérité dans toutes ces traditions : la Genèse, dans son récit, plein de simplicité, laisse entendre beaucoup plus qu'elle ne dit; le patriarche nous apparaît, dans la terre de Chanaan, en possession d'une grande fortune et comme un vrai chef de tribu[1], quoique, en quittant sa ville natale, il eût sans doute dû abandonner une partie notable de ses biens; ceux-ci étaient devenus, par droit de dépouille, la propriété du monarque; mais pour lui l'abandon de sa fortune était assurément un moindre sacrifice que l'abandon de la Chaldée, cette terre riche et fertile qui était son berceau et où reposaient ses ancêtres.

[1] Gen., xiv, 14, 15; xxiii, 6; xiii, 2.

CHAPITRE III.

MIGRATION D'ABRAHAM.

La famille de Tharé, en partant d'Ur Kasdim, se dirigea vers le nord, en route pour Haran[1]. Afin d'éviter les pays stériles de la rive droite de l'Euphrate, où les troupeaux n'auraient pas trouvé de quoi se nourrir[2], Tharé dut traverser

[1] Gen., xi, 31. Les versets précédents, Gen., xi, 27-29, en nous faisant connaître la famille de Tharé, nous disent que la femme de Nachor, frère d'Abraham, s'appelait Melcha, et qu'elle était « fille d'Aran, père de Melcha et père de Jescha, » ℣. 29. Ce passage fournit aux assyriologues l'occasion d'une observation curieuse. « Melcha, dit M. Sayce, est le babylonien Milcat, « reine ». Il est possible que dans la curieuse addition, *et père de Jescha* (hébreu : *Iskah*) nous ayions une note marginale qui témoigne, de la part de l'écrivain, la connaissance de la littérature cunéiforme. Non seulement Iskah n'est plus mentionnée, mais son nom n'est susceptible d'aucune étymologie. Or, il se trouve que, dans le syllabaire cunéiforme, le même signe peut se lire indifféremment *mil* et *is*, de sorte que, tout récemment, les premiers qui ont déchiffré les tablettes de Tell el-Amarna ont lu *is-ku*, au lieu de *mil-ku*, « roi », dans un nom propre. Ce qui est arrivé au xixe siècle peut être arrivé aussi facilement auparavant, et il est donc possible qu'Iskah doive son existence à une erreur de lecture d'un caractère cunéiforme. Si cela est, nous aurions dans ce nom une preuve directe de l'usage qu'a fait l'écrivain biblique des livres cunéiformes. » H. Sayce, *Higher Criticism*, p. 160. — A propos de cette identification de Melcha et de Jescha, il est à noter que la tradition juive identifie Jescha avec Sara, femme d'Abraham. Voir le *Targum* du Pseudo-Jonathan, dans Walton, *Biblia polyglotta, Triplex Targum*, t. iv, p. 20; Josèphe, *Ant. jud.*, I, vi, 5; S. Jérome, *Quæst. in Gen., xi, 29*, t. xxiii, col. 956; Calmet, *Commentaire littéral, Genèse*, 1715, p. 341, etc.

[2] Voir plus haut, p. 374-375. Les antiques voies commerciales ne reliaient pas directement la Chaldée et la terre de Chanaan, mais se dirigeaient d'abord vers le nord, afin d'éviter la traversée du désert. F. C. Movers, *Die Phönizier*, Bonn, Berlin, 1841-1856, t. ii, part. iii, 1, p. 141,

immédiatement le fleuve et longer la rive gauche. Rien n'était d'ailleurs plus facile : l'usage des barques et des radeaux était connu en Chaldée dès les temps les plus anciens, comme nous le voyons par le récit cunéiforme du déluge[1].

Le cortège de Tharé et de sa famille devait former une véritable tribu, comme celle des Arabes nomades de nos jours.

Si nous voulons nous faire une idée de ce qu'était le voyage d'Abraham, nous n'avons qu'à lire M. Layard qui a décrit une caravane en marche. Il la rencontra dans les lieux mêmes que traversa alors la famille de Tharé. « Nous partîmes de grand matin, dit-il. Notre vue était bornée à l'est par un pli de terrain. Quand nous en eûmes atteint le sommet, nos regards se portèrent sur la plaine qui se déployait à nos pieds. Elle paraissait remplie d'un essaim en mouvement. Nous approchions, en effet, du gros de la tribu de Schammar. Il est difficile de décrire l'aspect d'une tribu considérable comme celle que nous rencontrions en ce moment, lorsqu'elle émigre pour chercher de nouveaux pâturages... Nous nous trouvâmes bientôt au milieu de troupeaux de brebis et de chameaux qui occupaient un large espace. Aussi loin que notre œil pouvait atteindre, devant nous, à droite, à gauche, partout la même foule et le même mouvement. De longues lignes d'ânes et de bœufs, chargés de tentes noires, de grands vases, de tapis aux diverses couleurs; des vieillards, hommes et femmes que leur grand âge rendait incapables de marcher, attachés au-dessus des meubles domestiques; des enfants enfoncés dans des sacoches, montrant leur petite tête à travers l'étroite ouverture,

a supposé que les caravanes sabéennes suivaient déjà cette route à l'époque de la migration d'Abraham, de sorte que le saint patriarche n'aurait fait que prendre le chemin ordinaire en allant en premier lieu à Haran, avant d'aller en Palestine.

[1] Voir plus haut, p. 311, col. I, lignes 24 et suiv.

et ayant pour contre-poids des chevreaux ou des agneaux, liés de l'autre côté du dos de l'animal; des jeunes filles, vêtues seulement de l'étroite chemise arabe; des mères portant leurs nourrissons sur leurs épaules, des enfants poussant devant eux des troupeaux d'agneaux; des cavaliers, armés de longues lances ornées de touffes, explorant la plaine sur leurs cavales agiles; des hommes, montés sur les dromadaires, les pressant avec leurs courts bâtons recourbés, et conduisant par une corde leurs chevaux de race; les poulains, galopant au milieu de la troupe..., telle était la multitude mélangée à travers laquelle nous dûmes nous frayer un chemin pendant plusieurs heures[1]. » Telle devait être aussi la caravane d'Abraham et de ses nombreux serviteurs, à part les chevaux, qu'il ne paraît pas avoir possédés.

Le voyage s'effectuait à petites journées. Une tribu, encombrée de troupeaux, ne peut qu'avancer lentement, si elle ne veut point perdre en route ses richesses. Ce sont ces petites journées que l'Écriture appelle *masâ'âv,* « ses marches, ses campements [2]. »

[1] *Nineveh and its Remains,* t. I, p. 89-90. — Le 8 mai 1895, en partant de Biskra, j'ai vu un spectacle analogue à celui que décrit Layard : des caravanes d'Arabes nomades se succédant sans fin et quittant le Sahara pour aller camper dans une région moins chaude. En contemplant ces hommes et ces femmes en costume oriental, ces longues files de chameaux, ces troupeaux de brebis et de chèvres, il me semblait être transporté à quatre mille ans en arrière et avoir sous les yeux Abraham quittant la Chaldée ou Jacob revenant de Mésopotamie.

[2] Gen., XIII, 3, מסעיו. Les troupeaux périraient en route, si on les faisait marcher trop rapidement. Voici l'intéressante description de la marche des troupeaux que fait M. Thomson, qui a vécu trente ans en Palestine, dans *The Land and the Book,* édit. de 1875, p. 331-332. Elle confirme le récit biblique, et sert en même temps à comprendre le voyage d'Abraham. A l'occasion d'innombrables troupeaux qui longent la vallée de Seidjour, il dit : « Il y a plusieurs mois qu'ils sont partis des plaines qui s'étendent le long du cours supérieur de l'Euphrate et au sud de ce

Après un temps qui dut être considérable, la famille de Tharé arriva enfin à Haran, c'est-à-dire au point d'intersection où se croisent les routes qui conduisent les caravanes aux gués de l'Euphrate d'une part, aux gués du Tigre, de l'autre.

Haran, appelée Charan par les Actes des Apôtres[1], Carrhæ, par les Grecs et les Latins, est célèbre dans l'histoire profane par la défaite de Crassus, qui y fut vaincu et tué par les

fleuve, et ils se dirigent maintenant vers Acre et les autres villes situées le long de la côte. L'Orient a toujours été, et est encore la terre nourricière des brebis, comme la vallée du Mississipi est celle des porcs. Job possédait 14,000 têtes de bétail (Job, XLII, 12), et Salomon en offrit 120,000 en sacrifice, à la dédicace du Temple (I (III) Reg., VIII, 63). Ces chiffres, comparés à ce qui se voit actuellement dans ce pays, ne paraîtront nullement incroyables. Tous les ans il arrive, du nord, des troupeaux en telle multitude qu'il y a de quoi confondre l'imagination. En 1853, la route de l'intérieur n'était pas sûre; ils passaient tous sur le littoral. Pendant les mois de novembre et de décembre, toute la côte en fut couverte; ils venaient de la Syrie septentrionale et de la Mésopotamie. Les bergers qui les conduisaient ressemblaient parfaitement, je crois, par le costume, les mœurs, le langage, à ceux d'Abraham et de Job. De loin, ces troupeaux sont exactement comme ceux de porcs qu'on voit se diriger vers Cincinnati : leur marche est aussi lente et leurs allures semblables. Les bergers « mettent un intervalle entre chaque troupeau » (Gen., XXXII, 16) et ils les font avancer lentement, comme le faisaient les bergers de Jacob, et pour la même raison. Si on les presse trop, les brebis périssent. Même avec les plus grands soins, beaucoup succombent, et, pour ne point les abandonner sur le bord de la route, les bergers les tuent et les vendent aux pauvres ou les mangent eux-mêmes. Les troupeaux vont ainsi diminuant sans cesse, à mesure qu'ils avancent vers le sud, parce qu'on profite de toutes les occasions qui se présentent pour en vendre, de sorte que tout le pays en est fourni. Quel ne devait donc pas être leur nombre, quand ils sont partis d'abord des déserts lointains de l'Euphrate! Les plaines septentrionales regorgent, à la lettre, de brebis, et la provision en est inépuisable. Quand il faut abreuver tous ces animaux dans des régions où les puits sont rares, il n'est pas surprenant qu'il y ait de fréquentes querelles, comme nous le lisons dans l'histoire des patriarches. »

[1] Act., VII, 4.

Parthes [1]; elle l'est bien plus dans l'Histoire sainte et chez les peuples chrétiens par le séjour qu'y fit le père des Hébreux. Elle conserve encore aujourd'hui son nom antique qui n'a jamais changé. On le lit fréquemment dans les documents de l'Assyrie, où il est donné comme celui d'une cité araméenne. Dans les inscriptions de Khorsabad, elle est nommée avec Balbiki ou Balbek, et, sur l'obélisque de Salmanasar, elle est mentionnée parmi les villes conquises dans le nord de la Mésopotamie [2]. Dès les temps les plus anciens, le pays de Haran avait été sous la domination de Babylone, et l'on y adorait la lune comme à Ur Kasdim [3].

A l'est et au nord-est d'Orfah s'étend un vaste plateau calcaire, entrecoupé de ravins profonds. Au pied méridional de ce plateau se déploie une plaine d'alluvion, d'une merveilleuse fertilité. C'est au centre de cette plaine, sur le Belilk, l'ancien Bilichus, petit affluent de l'Euphrate, qu'est situé le village de Haran. Ses habitants conservèrent pendant un temps très considérable l'usage de l'araméen et le culte des divinités araméennes [4]. Il paraît avoir fait partie du royaume d'Abgar, dont la capitale était Édesse, éloignée de Haran seulement d'une journée de chemin. On y voit aujourd'hui les ruines d'un château, qui se dressent au-dessus de la plaine et se remarquent de fort loin. Au pied des débris de la forteresse sont accumulées, semblables à des ruches d'abeilles, les habitations des Bédouins. Autrefois, quand Abraham y arriva, les maisons étaient bâties, comme de nos jours, en forme de pain de sucre, avec des pierres superposées les unes sur les autres, sans ciment,

1 Plutarque, *Vit. Crass.*, 25, 27-28; Pline, *Hist nat.*, v, 24.

2 *Inscription de l'obélisque de Salmanasar*, l. 181; *Records of the past*, t. v, p. 41.

3 Sayce, *Fresh Light*, p. 46-47.

4 Du temps de l'empire romain Haran était considérée comme le centre du paganisme oriental, en rivalité avec Édesse, le centre du christianisme oriental.

recevant la lumière par l'ouverture laissée à l'extrémité du cône. La pénurie, il faudrait plutôt dire l'absence de bois, a toujours obligé de leur donner cette forme bizarre.

On rencontre beaucoup de canaux dans les environs de la ville. Mais ce qui attire surtout l'attention du voyageur et excite sa curiosité, c'est le puits de Rébecca, ce puits où elle rencontra Éliézer et où Sara s'était certainement rendue avant elle. Maintenant encore, tous les jours, les troupeaux se rassemblent autour du puits, et les femmes de Haran viennent tous les matins s'y approvisionner d'eau pour la journée. « Le même jour, dit M. Malan, racontant son voyage dans cette ville, j'allai à ce puits... au moment où les femmes vont y puiser de l'eau. Il y en avait un groupe qui emplissaient, — non plus leurs vases, car les marches que Rébecca descendait pour aller puiser de l'eau sont maintenant obstruées, — mais leurs outres, en puisant à l'orifice du puits. Tous les alentours portent des marques de l'antiquité et des ravages du temps. Comme c'est le seul puits d'eau potable de la contrée, il est très fréquenté. D'autres puits servent aussi à abreuver les troupeaux. On y voit divers canaux de différente hauteur pour les chameaux, pour les brebis, les chèvres, les chevreaux et les agneaux[1].

[1] M. de Sarzec a découvert, en avant du palais chaldéen de Tell-Loh, un bassin de pierre, décoré de sculptures, monument jusqu'ici unique dans l'art oriental. Les grands côtés portaient une file de figures de femmes, tenant dans leurs mains des vases d'où jaillissaient deux gerbes liquides. « Ce bassin monolithe, de forme très allongée, observe M. Heuzey, procède du type primitif des auges ou canaux de bois, dans lesquels les populations pastorales font boire leurs troupeaux... Il devait servir à procurer aux caravanes qui faisaient halte devant le palais ce que l'on peut appeler l'hospitalité de l'eau. Cette eau était sans doute celle d'un puits voisin, apportée chaque fois dans des urnes, comme le montre la scène biblique de Rébecca abreuvant les chameaux d'Éliézer. Il y est question, en effet, d'un semblable bassin, appelé *shôqet* en hébreu, et placé près du puits public de la très antique cité habitée par Bathuel. » *Journal officiel*, 3 novembre 1887, p. 4848.

Les femmes portent des anneaux au nez[1] et des bracelets à leurs bras, quelques-uns d'or ou d'argent, d'autres de cuivre ou même de verre[2]. »

Les principaux habitants actuels de Haran sont des Bédouins, attirés en ce lieu par les pâturages du voisinage. Quelques-uns logent dans des maisons, la plupart campent sous leurs tentes de peaux de boucs noirs. Ils nourrissent leurs bestiaux avec les herbages que produit la plaine de Servdj. Celle-ci s'étend entre Haran et l'Euphrate. Elle est entourée d'une couronne de collines, formée de roches volcaniques, et dont les dernières ondulations vont expirer sur les bords de l'Euphrate. Son étendue est de plus de trente kilomètres carrés; de petits ruisseaux la parcourent dans tous les sens, mais ils sont souvent à sec; on y compte plus de vingt villages. Abraham y a conduit certainement bien des fois ses troupeaux, comme plus tard son petit-fils Jacob y conduisit ceux de Laban. Pendant l'hiver, la température y est basse; en été, la chaleur y est étouffante,

[1] Voir plus loin, Figure 34, p. 508. — Voir aussi dans Prisse, *Oriental Album, Characters, Costumes and Modes of Life,* Londres, 1848, Plate 16, une femme portant le נזם, *nézem*, au nez.

[2] Malan, *Philosophy and Truth*, p. 373. — « Hier, en arrivant à Katié, j'aurais voulu, écrivait en 1839 de Palestine M. Horace Vernet à un de ses élèves, M. Montfort, vous tenir là. près de ce puits où toutes ces filles arabes viennent puiser de l'eau. C'étaient les filles de Jéthro, Rébecca et ses compagnes, que sais-je? Je n'étais plus l'homme de la rue Saint-Lazare, en les voyant remplir leurs cruches, puis les auges, afin que le voyageur et sa monture pussent se rafraîchir... Elles se livraient à une conversation assez animée pour que je pusse supposer qu'elles s'entretenaient des commérages de leur tribu. N'importe. Elles n'en faisaient pas moins le tableau le plus admirable des mœurs décrites dans l'Écriture. Il était vrai celui-là... Le ciel était bleu, le sable jaune, le sang circulait sous la peau bronzée de ces bras qui soulevaient ces lourdes cruches pour les placer sur l'épaule... Rien n'était plus noble que la scène qui venait de se dérouler devant mes yeux. » *Des rapports qui existent entre le costume des anciens Hébreux et celui des Arabes modernes.* Dans *L'Illustration*, 1848, p. 371.

surtout quand souffle le vent du sud, qui vient du désert d'Arabie. Aussi pendant deux mois de l'année, en octobre et en novembre, tout y est brûlé, excepté sur les bords de l'eau. Dès que quelques gouttes de pluie arrivent, la végétation pousse avec une vigueur extrême, mais elle est bientôt flétrie par les vents d'hiver. Ce n'est qu'au printemps que le sol se couvre d'une manière un peu plus durable de ces plantes aux formes et aux couleurs variées, à la taille gigantesque, dont la description semble donner une couleur fabuleuse aux tableaux qui nous représentent l'Orient. Ce pays est cependant inférieur à la Chaldée et, sur un nouvel appel de Dieu, Abraham dut quitter Haran avec moins de peine que sa patrie, Ur Kasdim, pour se rendre en Palestine.

Abraham habitait depuis quelque temps Haran[1] lorsque Dieu lui dit : « Quitte la maison de ton père et va dans le pays que je te montrerai[2]. » Sur-le-champ il partit.

Afin de se rendre dans la Terre Promise, il lui fallut d'abord franchir l'Euphrate. Ce fleuve est à deux journées de marche de Haran. Il le traversa sans doute proche de l'endroit où on le traverse encore aujourd'hui, à Zeugma[3]. Là, l'Euphrate est large et rapide comme le Rhône[4].

La route de Mésopotamie en Palestine passe par Damas[5],

[1] Sur Haran, on peut consulter D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus,* Saint-Pétersbourg, 1856, t. I, l. I, ch. X, p. 301-471; Ritter, *Erdkunde*, t. XI, p. 292 et suiv.; W. Ainsworth, *Researches in Assyria, Babylonia and Chaldæa*, in-8°, Londres, 1838, p. 153; Knobel, *Die Genesis*, p. 131-132; R. Allen, *Abraham, his Life*, t. I, p. 362 et suiv.; A. P. Stanley, *Jewish Church*, t. I, Appendix I, p. 481-485.

[2] Gen., XII, 1. Kitto, *Cyclopædia,* t. I, p. 22, fait rester Abraham 15 ans à Haran; d'autres 5 ou 6 ans (Allen, *Abraham*, t. I, p. 304).

[3] Zeugma, l'ancien gué, était un peu à l'ouest du gué actuel appelé Birt. A. P. Stanley, *Jewish Church*, t. I, p. 10.

[4] Olivier, *Voyage dans l'empire Othoman*, t. II, *Voyage en Syrie*, ch. VIII, édit. in-4°, 1804, p. 327.

[5] C'est la route que suit l'armée de Chodorlahomor, en sens inverse d'Abraham, Gen., XIV, 15, la route naturelle pour aller en Palestine. Köhler, *Lehrbuch der biblischen Geschichte*, 1875, p. 100.

et la tradition est d'accord avec la géographie pour conduire le patriarche dans cette ville [1]. Elle est à sept journées de distance des rives de l'Euphrate, mais la caravane d'Abraham, encombrée de troupeaux, mit sans doute un temps plus long à y arriver. Nous ne nous arrêtons pas à cette ville, que le texte sacré n'a pas mentionnée expressément parmi les stations du saint patriarche et qui est d'ailleurs bien connue. Nous rappellerons seulement que des souvenirs locaux, plus ou moins authentiques, désignaient encore près de Damas, du temps de Josèphe [2], l'emplacement de l'habitation d'Abraham et que tout porte à croire qu'il a séjourné quelque temps en ce lieu, peut-être en émir conquérant. Éliézer, son serviteur de confiance, qui était de Damas [3], semble avoir été un trophée de sa victoire sur les habitants de cette ville ou au moins une preuve de son séjour au milieu d'eux.

1 Ἀβράμης ἐβασίλευσε Δαμασκοῦ, dit Nicolas de Damas, dans Josèphe, *Ant. jud.*, I, VII. 2. Justin énumérant les rois de Damas, XXXVI, 2, dit aussi : « Post Damascum Azelus, mox Adores et Abraham et Israhel reges fuere. » Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., 1864, t. I, p. 447, reconnaît que ces traditions ne manquent pas d'une certaine valeur. De même Knobel, *Genesis*, p. 133. La plupart des savants sont d'accord sur ce point.

2 Josèphe, *Ant. jud.*, I, VII, 2. M. Porter, *Five years in Damascus*, t. I, p. 82, a signalé le premier le village de Birzéh, à une heure au nord de Damas, comme le lieu indiqué par Josèphe. A. P. Stanley le décrit, *Jewish Church*, t. I, p. 485-487.

3 Gen., XV, 2. Voir d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, aux mots *Abraham* et *Damaschk*, 4 in-4o, La Haye, 1777, t. I, p. 64, 560. Pour les autres traditions orientales sur Abraham, voir *Chronique de Tabari*, traduct. Zotenberg, ch. XLVI-LVIII, 4 in-8o, Paris, 1867-1874, t. I, p. 136-198 ; Aboulfarage ou Bar-Hébræus, *Chronicon syriacum*, édit. Bruns et Kirsch, in-4o, Leipzig, 1788, p. 11-12 ; Michel le Grand, *Chronique*, traduct. Langlois, in-4o, Paris, 1868, p. 39 ; Hottinger, *Historia orientalis*, in-4o, Zurich, 1660, p. 49-51 ; David Mill, *Dissertationes selectæ, varia S. Litterarum et antiquitatis orientalis capita exponentes*, 2e édit., in-4o, Liège, 1743, p. 15, 18, 20, 89, 101 ; Chesney, *The Expedition for the Survey of the rivers Euphrates and Tigris*, 4 in-8o, Londres, 1850, t. II, p. 64.

CHAPITRE IV.

ARRIVÉE D'ABRAHAM EN PALESTINE. — VOYAGE EN ÉGYPTE.

Lorsque Abraham arriva dans la terre de Chanaan, quel que soit le nombre de villes et même de royaumes qu'on comptât dans ce petit pays, la population n'en était pas considérable. Ce qui le prouve, c'est qu'Abraham, Isaac, Jacob, avec tous les hommes attachés à leur service, peuvent parcourir la contrée dans tous les sens et y faire paître leurs troupeaux sans rencontrer d'opposition de la part des habitants.

Nous possédons un document égyptien, antérieur à cette époque, dans lequel on décrit la Palestine comme le fait Moïse, et presque dans les mêmes termes. Sa principale richesse consiste dans ses pâturages et dans ses bestiaux. On s'y fait parfois la guerre pour s'emparer des pacages[1], pour se procurer des bœufs et des brebis, des vivres ou des esclaves, exactement comme au temps d'Abraham et de Lot[2]. L'or et l'argent ne paraissent pas parmi les productions du pays, mais en revanche, il produit plus de vin que d'eau, le miel y abonde ainsi que le blé; le figuier y porte ses fruits si doux; l'olive s'y multiplie en telle quantité qu'elle sert à déterminer, dans l'écriture hiéroglyphique, une partie de

[1] Comme aujourd'hui encore. Voir E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, 1871, t. II, p. 404-405.

[2] Cf. Gen., XIII, 6 et suiv., et surtout XIV. Sinéh, émigré d'Égypte en Palestine, raconte lui-même qu'il s'emparait dans les razzias, faites parmi les tribus voisines, du bétail et des provisions de bouche. Cette dernière expression est analogue dans la Gen., XIV, 11, כל־אכל, *kol-'ôkel*, πάντα τὰ βρώματα, et dans la relation de Sinéh. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, 1873, p. 103-104.

la contrée, le district d'Aéa. Ce district est donné à Sinéh par Amonenscha, le hak (chef) du Tennou supérieur, comme dot de sa fille qu'il lui fait épouser. C'est vraisemblablement une partie de la Palestine méridionale[1].

Abraham séjourna d'abord peu de temps en Chanaan. Une famine qui survint l'obligea de descendre en Égypte. La vallée du Nil était alors, comme elle l'a été pendant des siècles, un grenier d'abondance. Deux mille ans après, Rome s'approvisionnait aussi de froment dans cette terre féconde.

Il n'en coûtait pas au nomade Abraham de plier sa tente et d'aller chercher des vivres à Tanis. Beaucoup d'autres Sémites et Chananéens avaient déjà fait et faisaient comme lui; et ses descendants, du temps de Joseph, devaient le faire à leur tour. Nous savons par les monuments indigènes que, vers l'époque du saint patriarche, d'autres émigrés étaient aussi allés chercher un refuge en Égypte[2].

Le voyage d'Abraham dans le Delta tient une place importante dans son histoire. Les détails que nous donne à ce sujet l'écrivain sacré nous fournissent un moyen de contrôler l'exactitude de son récit à l'aide des documents égyptiens. Nous les étudierons les uns après les autres et nous verrons ainsi que tous les traits du tableau peint par Moïse, sont, pour ainsi dire, pris sur le vif, et nous représentent les mœurs et les coutumes du pays avec la même exactitude que les monuments et les papyrus contempo-

[1] Papyrus hiératique de Berlin, I, l. 116-127; Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 100, 101, 102, 103. Cf. Delgeur, *La géographie des anciens Égyptiens*, dans la *Revue des questions scientifiques*, octobre 1880, p. 548-549. Pour l'histoire de Sinéh, voir aussi Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 108-110, et surtout la traduction de M. Goodwin, dans les *Records of the past*, t. VI (1876), p. 138-140. M. Chabas, *Les papyrus hiératiques de Berlin*, p. 67, rapporte ce document au XXe siècle avant notre ère (?).

[2] Voir plus loin, p. 456-460.

rains. Nous rechercherons enfin quelle influence a exercé sur le père des Hébreux le séjour de l'Égypte et si c'est à ce pays qu'il a emprunté le rite de la circoncision.

Quand le patriarche est arrivé au milieu des sujets du pharaon, dès que ceux-ci ont vu Sara et remarqué sa beauté[1], ils s'empressent, dit la Genèse, d'annoncer à leur prince l'arrivée de cette belle étrangère. Les rois d'Orient se sont toujours attribué le droit d'introduire dans leur harem toutes les femmes non mariées qui étaient à leur convenance[2]. Dans le *Roman des deux frères*, nous lisons un récit analogue qui nous montre avec quel zèle les courtisans allaient au-devant des désirs et des passions du roi, leur seigneur. On a trouvé dans les eaux du fleuve une boucle de cheveux parfumés. « C'est une boucle des cheveux d'une fille de Ra-Harmachis ; la sève de tous les dieux en elle, » disent les scribes et les sages. Aussitôt on se met à sa recherche et elle devient la favorite du pharaon[3]. Ces épouses secondaires des rois d'Égypte sont mentionnées dès les temps des pyramides.

Mais nous trouvons dans un papyrus hiératique, maintenant conservé au musée de Berlin, un récit qui a plus de ressemblance encore avec l'histoire d'Abraham. Voici ce que raconte ce curieux papyrus : Un ouvrier a vu son âne saisi par un inspecteur ; il réclame auprès du grand intendant Meruitens, lequel, après diverses péripéties, défère la cause au roi Neb-ka-Ra, pharaon de la XI[e] dynastie.

[1] « The un-Oriental freedom with which Sarah's beauty was seen unveiled, once cavilled at, is abundantly confirmed by the representations of women moving about freely and openly, and mingling with men at the feasts. » Bartlett, *From Egypt to Palestine*, p. 116.

[2] Adam Olearius, *Ausführliche Beschreibung der kundbaren Reise nach Muscow und Persien*, 3e édit., in-f°, Schleswig, 1663, p. 664; E. Kämpfer, *Amænitates exoticæ*, fasc. I, relatio XIV, 2 in-4°, Lemgo, 1712, p. 203.

[3] Papyrus d'Orbiney, IX. Voir t. II, l. III, ch. III, p. 51.

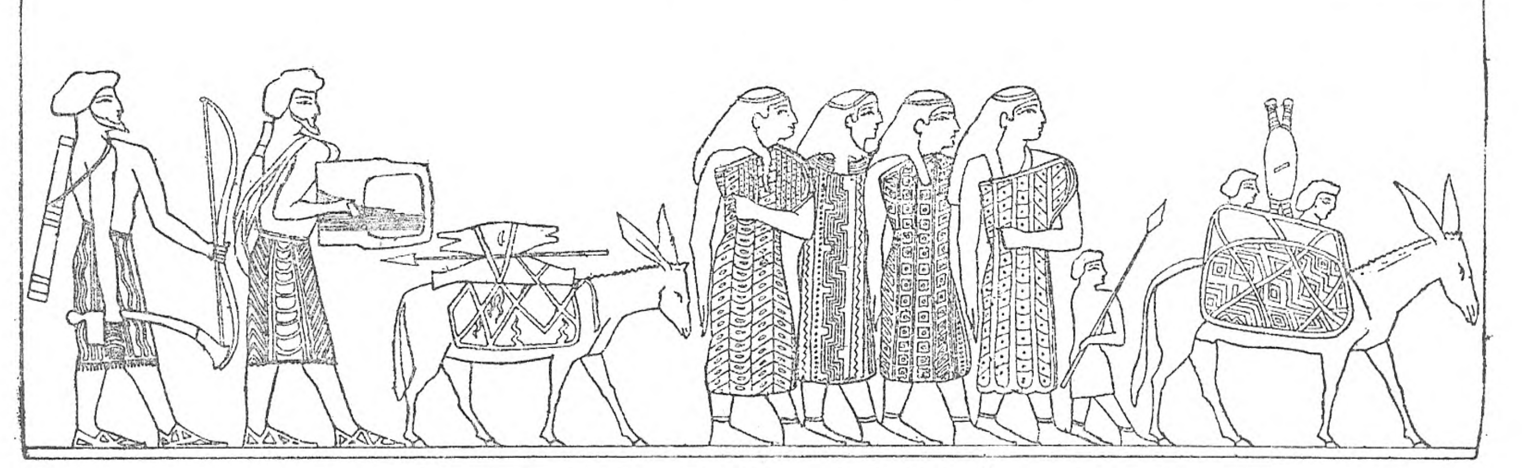
Celui-ci donne l'ordre suivant, après un interrogatoire de l'appelant : « Le roi dit : Il ne répond à rien de ce qu'on lui dit... Qu'il nous soit fait rapport par écrit; nous comprendrons la chose; que sa femme et ses enfants soient au roi... Que l'on veille encore en silence sur cet ouvrier rural, sur sa personne. Tu lui feras donner du pain. » La femme et les enfants deviennent donc propriété royale et les officiers de la cour s'occupent de l'entretien du mari, comme dans l'histoire d'Abraham. Le texte du papyrus continue en effet de la sorte : « On lui fit donner un pain et deux vases de *hak* (espèce de bière), chaque jour. Le grand intendant Meruitens les lui fit donner par son majordome. Ce fut celui-ci qui les donna. Le grand intendant Meruitens envoya vers le Hak (chef) du pays de la campagne de sel (entre la vallée des lacs de Natron et l'oasis d'Ammon), pour que l'on fît des pains pour la femme de cet ouvrier rural, trois par jour[1]. »

La faveur qu'Abraham rencontra à la cour du pharaon a paru invraisemblable à plusieurs critiques, surtout si l'on suppose que le pharaon appartenait à une dynastie indigène. Elle est cependant aussi conforme aux mœurs du pays que l'enlèvement de Sara. Nous connaissons deux exemples analogues[2]. Sur un des tombeaux de Beni-Hassan[3], de l'époque

[1] F. Chabas, *Les Papyrus hiératiques de Berlin, récits d'il y a quatre mille ans*, Papyrus n° II, in-8°, Chalon-sur-Saône, 1863, p. 14-15. Le rapprochement que nous faisons avec l'histoire d'Abraham est signalé par M. Chabas.

[2] Ils ont été relevés par M. Cook dans son *Excursus on the bearings of Egyptian History upon the Pentateuch*, Speaker's Commentary, t. I, p. 445-446. M. Ebers avait déjà signalé la famille des Amou, *Aegypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 257-258. Voir aussi Mariette, *Voyage dans la Haute-Égypte*, t. I, p. 50-51.

[3] Beni-Hassan ou « enfants de Hassan », du nom de l'ancienne tribu arabe fixée en ce lieu, est sur la rive orientale du Nil, à peu près à égale distance de l'ancienne Tanis et de Thèbes. Les tombeaux qu'on y voit comptent parmi les plus anciens monuments de l'Égypte et sont surtout intéressants parce qu'ils ne représentent pas seulement des scènes religieuses



31. — Arrivée d'émigrants asiatiques en Égypte.

d'Osortésen II, XIIe dynastie, est représentée l'arrivée d'un chef nomade, accompagné de sa famille et de ses serviteurs et rendant hommage au gouverneur du pays, Khnum-hotep, grand dignitaire, parent du roi. Ces étrangers réclament sa protection. Ils sont appelés Amou[1], nom qui désigne spécialement les pasteurs nomades de l'Arabie et de la Palestine. Celui qui les conduit est appelé Hak, c'est-à-dire prince ou chef de tribu : son nom est Abschah et a un sens analogue à celui d'Abraham, car il signifie « père du sable » comme celui d'Abraham signifie « père de la multitude[2]. » Le scheikh et sa suite ont des traits sémitiques très caractérisés; leur teint, leur costume, une riche tunique ou une robe de diverses couleurs, sont autant de preuves de leur origine[3]. Quoiqu'ils offrent des présents, selon l'usage, ils

et hiératiques, mais sont particulièrement riches en scènes de la vie ordinaire, chasses, luttes, danses, dans lesquelles les Égyptiens nous apparaissent, non point solennels et immobiles comme dans beaucoup d'autres monuments figurés, mais pleins de vie et de gaîté.

[1] *Amu, aamu*, doit signifier « peuple, » et transcrire le mot sémitique עם, *'am*, « peuple. » Voir *Records of the past*, Inscription de Nes-Hor, l. 50, t. VI, p. 83.

[2] Cette ressemblance de forme et de sens dans le nom, jointe à tant d'autres coïncidences, ont porté quelques savants à identifier Abschah avec Abraham. Il est impossible d'établir cette identification, mais la bonne réception faite à Abschah confirme, du moins, d'une manière frappante, la bonne réception faite à Abraham. Observons d'ailleurs que l'étymologie d'Abschah offre des difficultés. Ce personnage étant Sémite, son nom devrait être sémitique. Le premier élément, *ab*, « père, » l'est en effet et entre fréquemment dans la composition des noms propres, mais le second élément *schah* est égyptien. Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*, t. IV, p. 1363.

[3] Voir, Figure 31, l'arrivée de ces émigrants asiatiques à Beni-Hassan, d'après Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, Abtheilung II, t. IV, Blatt 131 et 133, Grab II, Nordseite. La peinture est reproduite en couleurs dans Prisse d'Avennes, *Histoire de l'art égyptien*, 2 in-f^o, 1878, t. II (planche 47). Cf. Brugsch, *Histoire d'Égypte*, t. I, p. 63, qui reproduit aussi la peinture. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*,

sont reçus comme des personnages de distinction : un scribe les présente et, derrière le gouverneur, un enfant porte ses sandales, qu'on n'ôtait que dans les réceptions de cérémonie.

C'est la famine qui a forcé les Amou à descendre en Égypte. Une famine étant arrivée, dit l'officier d'Osortésen, dans le récit qui accompagne la représentation précédente et où il raconte ses bonnes actions et sa munificence, une famine étant arrivée, il subvint aux besoins de tous, en faisant cultiver les champs et donnant de quoi se nourrir aux nécessiteux.

L'histoire de Sinéh est une nouvelle preuve de la faveur que les Sémites pouvaient rencontrer à la cour du pharaon, vers l'époque d'Abraham. Ce Sinéh était un Amou, comme Abschah, ou bien un Égyptien. Il vivait sous les deux premiers rois de la XII[e] dynastie, Amenemha et Osortésen. Il entra à leur service et fut élevé à de hautes dignités. Après s'être enfui, et avoir résidé longtemps à l'étranger, en Palestine, comme nous avons eu occasion de le voir plus haut[1], il rentre en grâce et devient « conseiller parmi les officiers du roi, entre les choisis; la préséance lui est accordée parmi les courtisans; il est logé dans une maison de prince et il se prépare un tombeau au milieu des sépultures des grands officiers.[2] »

On sait comment fut reçu le patriarche hébreu par le pharaon et comment, à cause de Sara, il fut comblé de présents. Le roi lui donna des brebis et des bœufs, des ânes et des chameaux, des serviteurs et des servantes[3]. Il

notices descriptives, t. II, p. 411-412, avait pris ces personnages pour des Grecs. Nous reviendrons sur cette scène, t. II, l. III, ch. VIII, p. 159.

[1] Voir plus haut, p. 453.

[2] C. M. Goodwin, *The story of Saneha, an egyptian tale of the XIIth dynasty*, lignes 478-507, dans les *Records of the past*, t. VI, p. 149-150.

[3] Gen., XII, 16. Agar l'égyptienne dut être alors donnée à Sara par le

faut nous arrêter à ces présents, non seulement pour constater l'exactitude du récit biblique, mais aussi pour réfuter les objections qu'en ont tirées les ennemis des Livres Saints. Un des plus célèbres rationalistes d'Allemagne, von Bohlen, avait cru y découvrir une preuve irréfragable de la non-authenticité de ce récit. « Le narrateur, dit-il, nomme des animaux de sa patrie qu'Abraham ne pouvait recevoir en Égypte. Il ne lui fait point donner de chevaux, et cependant les chevaux étaient très abondants dans la vallée du Nil ; au contraire, il lui fait donner des brebis qui sont aussi rares que les chameaux dans les marais de l'Égypte. Ce pays ne produisait point de chameaux, d'après le témoignage des anciens, non plus que des ânes, qui étaient fort détestés à cause de leur couleur[1]. » Ces objections, empruntées à des textes mal compris ou faux des auteurs anciens, sont loin d'ébranler l'autorité de Moïse, comme nous allons le voir. Ce qu'il dit de ces présents est au contraire une des confirmations les plus frappantes de la véracité de l'écrivain sacré. Pour nous en convaincre, examinons tour à tour, d'après les sources égyptiennes, chacun des dons offerts par le roi d'Égypte au saint patriarche. Le premier mentionné par la Bible, ce sont les brebis.

Les brebis, *sau*, se trouvent déjà sur les monuments de l'Ancien Empire. Un propriétaire, comme nous l'apprend l'inscription d'un tombeau de l'époque des pyramides, possédait à lui seul un troupeau de trois mille deux cent huit

pharaon. Les dons d'esclaves, mâles et femelles, faits par les rois d'Égypte, sont souvent mentionnés sur les monuments. Voir *Inscription d'Ahmès*, chef des Nautonniers, dans les *Records of the past*, t. IV, p. 8-10 ; *Grand papyrus Harris*, dans lequel Ramsès III dit qu'il a donné aux dieux de Thèbes des esclaves mâles et femelles (*Ibid.*, p. 29, 34, etc.).

[1] Von Bohlen, *Die Genesis übersetzt mit Anmerkungen*, in-8°, Leipzig, 1837, p. 163.

têtes de bétail[1]. Le dieu Noum ou Khnoum apparaît en une multitude d'endroits, avec une tête de bélier[2].

Après les brebis, la Genèse nomme les bœufs parmi les présents offerts à Abraham.

Les bœufs, *aûa*, ont toujours été élevés en grand nombre en Égypte[3]. Hekekyan-Bey, dans les fouilles géologiques qu'il a exécutées dans le Delta, a retrouvé leurs ossements à une grande profondeur[4]. On s'en servait pour les mêmes usages qu'aujourd'hui, comme l'attestent les monuments figurés. Dans une inscription de la XII[e] dynastie, un fonctionnaire nommé Ameni se vante d'avoir rassemblé dans le nome de Sahou, dont il était préfet, un troupeau de trois mille taureaux avec leurs génisses[5]. Le bœuf était l'animal le plus habituellement employé à tirer la charrue. Le laitage

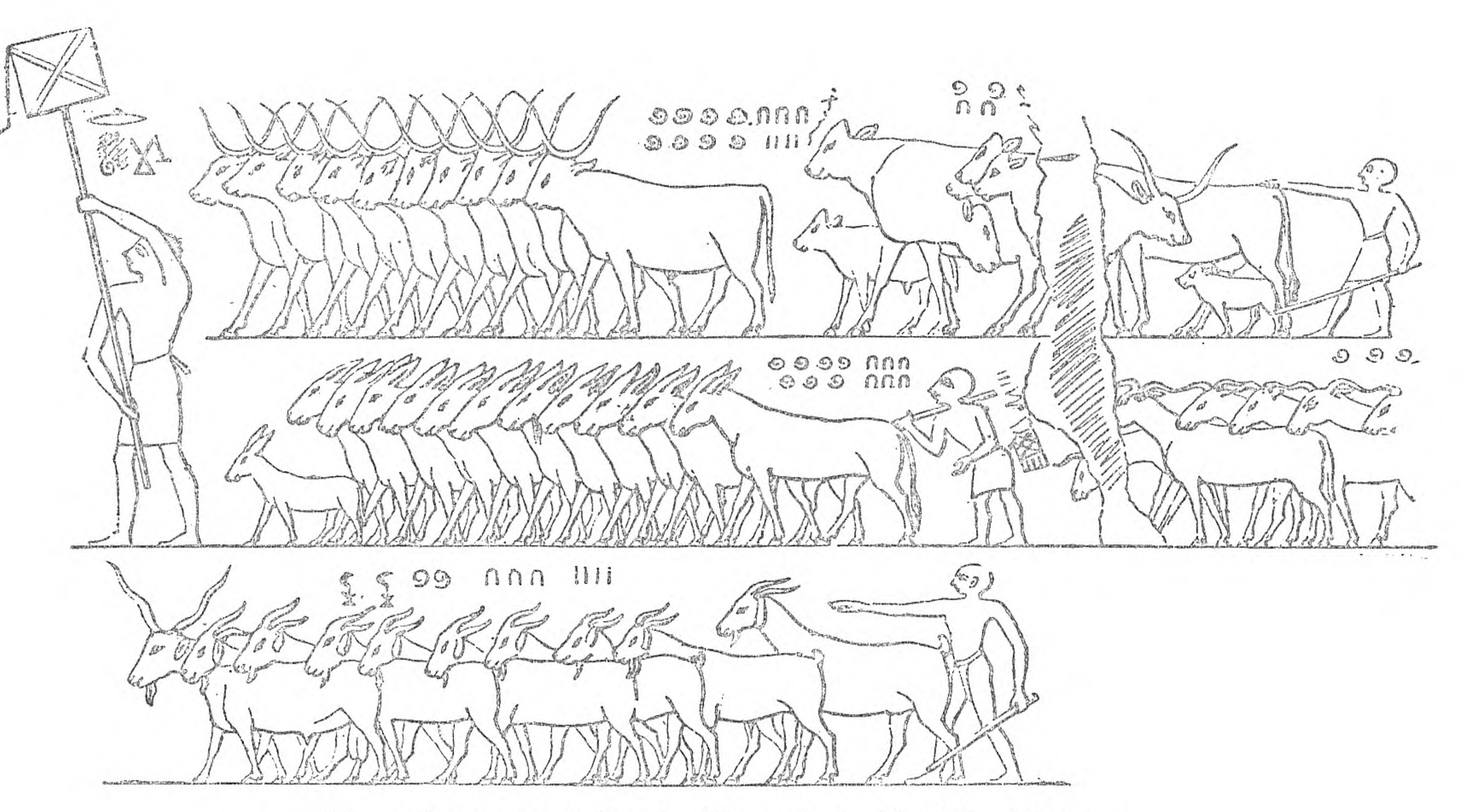
1 Lepsius, *Denkmäler*, Abtheil. II, t. III, Blatt 9, 106, b, 132. Cf. A. Thaer, *Die alt-ägyptische Landwirtschaft*, in-8°, Berlin, 1881, p. 28. Voir *ibid.*, p. 19, pour l'âne, le chameau et le cheval.

2 La description de la brebis d'Égypte est donnée en détail par le D[r] R. Hartmann, *Versuch einer systematischen Aufzählung der von den alten Aegyptern bildlich dargestellten Thiere*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1864, p. 24. M. Prisse d'Avennes a relevé l'estampage d'un bas-relief de Gournah représentant le mouton domestique à laine souple. Voir Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 396.

3 Voir, Figure 32, des troupeaux de bœufs, d'ânes, de chèvres et de moutons, d'après un tombeau des plus anciennes dynasties, à Ghizéh, d'après Wilkinson. Le nombre de chaque troupeau est marqué au-dessus : 1. Bœufs à longues cornes : 834. — 2. vaches avec leurs veaux : 220. — 3. Boucs et chèvres : 3,234. — 4. Anes : 760. — 5. Brebis et moutons : 974.

4 Lyell, *L'ancienneté de l'homme prouvée par la géologie*, trad. Chaper, 2[e] édit., Paris, 1870, p. 41.

5 Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, t. IV, Bl. 122, Nordl. Mauer, l. 3 et 4; S. Birch, *On a remarkable Inscription of the XII dynasty;* Chabas, *Les papyrus hiératiques de Berlin*, p. 47. — Voir des troupeaux de bœufs et d'ânes représentés sur les tombeaux des pyramides de Ghizéh et de Saqqara, Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, t. III, Blatt 9, Grab 75, où l'on voit aussi les pasteurs avec leur chien, IV[e] dynastie; *ibid.*, Blatt 47, Grab 15, etc.



32. — Troupeaux de bœufs, d'ânes, de brebis et de chèvres.

jouait un grand rôle dans l'alimentation des Égyptiens et dans les cérémonies du culte; Diodore rapporte que, de son temps, trois cent soixante patères étaient journellement remplies de lait par les prêtres qui célébraient les mystères d'Osiris[1]. Ils suivaient en cela les usages antiques. Sous le Nouvel Empire, il y avait des fonctionnaires chargés de l'inspection des taureaux et des génisses qui faisaient partie du domaine d'Ammon. Le scribe Anna, dont le tombeau a été découvert à Gournah, était chargé, comme nous l'apprend son épitaphe, de faire placer le laitage dans le domaine d'Ammon [2]. Tout le monde connaît le culte que l'Égypte rendait au bœuf Apis.

Le troisième présent offert par le pharaon à Abraham, c'est l'âne.

L'âne, quoi qu'en aient dit les rationalistes qui ont attaqué l'histoire d'Abraham, l'âne, *aa*, était très commun en Égypte, dès l'époque de l'Ancien Empire. Il est souvent mentionné dans les papyrus, il est représenté à Beni-Hassan[3], et l'on en voit de vrais troupeaux sur les tombeaux des pyramides. Des Égyptiens, dans leurs épitaphes, se vantent d'avoir possédé des milliers d'ânes. Schafra-Anh, haut fonctionnaire de la cour du fondateur de la seconde

[1] Diodore, I, 22; Chabas, *Papyrus de Berlin*, p. 47.

[2] Brugsch, *Recueil de Monuments*, pl. XXXVI, n° 2; Chabas, *ibid.*

[3] Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, t. III, Blatt 9, l. 127, 132; II, 43. Sur le tombeau d'Oerkou, v[e] dynastie, on voit un Égyptien assis sur un siège porté par deux ânes réunis. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 423. — Les Asiatiques de notre Figure 31 amenaient leurs enfants sur des ânes, *Denkmäler*, II, 133; Chabas, *ibid.*, p. 426; la monstrueuse reine de Punt, représentée à El-Assassif, était aussi portée par un âne. Chabas, *ibid.*, p. 154-155; *Dictionnaire de la Bible*, t. I, 1895, col. 571. Voir aussi Rosellini, *Monumenti civili*, pl. 35, f. 2. — La saisie d'un âne par un surveillant fait l'objet principal du papyrus hiératique de Berlin n° II. (Voir plus haut, p. 455.) Le groupe hiéroglyphique désignant le troupeau est quelquefois déterminé par l'âne et le cochon. Voir Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 404.

pyramide de Ghizéh, possédait sept cent soixante ânes. La section égyptienne de l'Exposition universelle de 1867 offrait aux curieux le moulage d'un bas-relief du tombeau de Ti, v^e dynastie, représentant un troupeau d'ânes [1]. Le pharaon ne devait donc pas avoir de peine à trouver quelques-uns de ces animaux pour les offrir à l'époux de Sara.

Les naturalistes croient que l'âne d'Égypte descend de l'âne sauvage des déserts de l'Afrique septentrionale. Il est ardent, fort et vigoureux [2]. C'est encore aujourd'hui la monture qui rend le plus de services pour les courses, à Alexandrie, au Caire et dans tout le pays. Les touristes européens qui visitent les ruines n'ont pas d'autres montures et l'on rencontre partout des indigènes chevauchant sur leurs ânes. Aussi ce précieux animal n'a-t-il pas en Orient la mauvaise réputation qui l'a flétri en Europe, et quand on lui compare quelqu'un, dans les pays du Levant, ce n'est pas une injure, mais un compliment flatteur que l'on adresse à l'objet de cette comparaison [3].

Les trois premières espèces d'animaux offerts à Abraham étaient donc très communes en Égypte. On ne peut l'affirmer aussi positivement pour la quatrième, c'est-à-dire pour le chameau, mentionné aussi par Moïse parmi les présents du pharaon. C'est là, contre le récit biblique, une difficulté que nous devons maintenant résoudre.

[1] Voir Fr. Lenormant, *Premières civilisations*, t. I, p. 300-302, et sa réfutation de M. Richard Owen qui avait soutenu, en 1869, devant l'Académie des Sciences, au retour d'un voyage en Égypte, que l'âne, de même que le cheval, ne paraissait pas sur les anciens monuments égyptiens.

[2] Dr R. Hartmann, *Versuch einer Aufzählung der bildlich dargestellten Thiere*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1864, p. 27.

[3] « L'âne est un noble animal en Orient, il a été ainsi considéré de tout temps. » dit Léon de Laborde. Voir la description qu'il en fait, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, in-f°, 1841, p. 40-41.

Le chameau, *kamaal*[1], quoiqu'il abonde aujourd'hui dans la vallée du Nil, paraît peu, il faut le reconnaître, sur les monuments figurés. S'ensuit-il qu'il était inconnu ou même seulement très rare en Égypte? Nullement. Nous ignorons encore pourquoi on ne le représentait guère, mais il est certain que des règles, jusqu'ici inconnues, empêchaient les artistes de reproduire certains êtres du règne animal, comme les poules[2], que l'on élevait pourtant en grand nombre; on offrait même le coq en sacrifice à Anubis[3]. On ne représentait aussi que rarement les chats[4]. On ne

1 Papyrus Anastasi I. Voir Chabas, *Voyage d'un Égyptien*, p. 220, et *Études sur l'antiquité historique*, p. 412; Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, 1875, p. 123.

2 Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 407. Les coqs qu'on rencontre dans certaines collections égyptiennes, sont tous de travail grec, *ibid.*, p. 407. Une représentation de Beni-Hassan, *Denkmäler*, II, 12, paraît contenir deux poules sur une table de festin. Si ce sont réellement des poules, c'est la seule exception connue.

3 Celui qui était couleur de safran ou blanc. Plutarque, *De Is. et Osir.*, 61, édit. Parthey, p. 108.

4 Cet animal, *meou*, date des plus anciennes époques. Il se trouve mêlé à des mythes très importants; on l'élevait dans les temples et nous possédons des momies de plusieurs chats. Il était également très répandu comme animal domestique. Le nom de *Tameou* « la chatte, » était assez usité comme nom de femme. Il paraît, dans l'écriture hiéroglyphique, comme déterminatif de son nom, mais il n'est pas aussi fréquemment reproduit que les autres animaux sur les monuments figurés. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 406, a affirmé qu'on ne l'y rencontrait jamais. Son affirmation est pourtant beaucoup trop absolue. Non seulement on trouve des chats sculptés en assez grand nombre, mais on en trouve encore de peints. Nous en voyons un dans une scène de chasse, Wilkinson, *Popular account of the ancient Egyptians*, 1854, t. I, p. 236. L'original est aujourd'hui au Musée Britannique. Le *Livre des morts* offre également, dans beaucoup d'exemplaires, des représentations du chat. Il occupe enfin une place dans une caricature égyptienne du Musée de Turin. Cette caricature est reproduite dans Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*, 9e édit., t. II, 1882, p. 319.

peut donc pas conclure de la rareté du chameau sur les monuments qu il n'existait pas en Égypte. Il y existait certainement du temps des Ptolémées[1], et pendant la période romaine : Athénée[2], nous apprend que des chameaux, attelés à des chariots, figurèrent dans la grande fête donnée par Ptolémée Philadelphe, et cependant on ne les voit pas non plus alors sur les monuments. Il était d'ailleurs impossible que les Égyptiens ne connussent point depuis de longs siècles un animal très commun chez leurs voisins, les Arabes[3], et sans lequel les déserts de l'Afrique du nord seraient inhabitables. Aussi est-il certain que l'Égypte employait le chameau dès la plus haute antiquité : d'anciens textes nous apprennent qu'on le dressait à danser, *kenken*, et qu'on lui faisait porter les marchandises[4] ; l'Exode en parle comme d'un animal domestique de l'Égypte[5]. Enfin la géologie confirme d'une façon irréfragable l'antiquité du

[1] Une coupe de travail égyptien trouvée à Citium et actuellement au Louvre, représente un dromadaire parmi les sujets égyptiens. Voir Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 455. Sur un vase du musée de Ghizéh, est figuré un chameau accroupi, mais il n'est pas antérieur aux Ptolémées. Mariette, *Voyage dans la Haute Égypte*, 2 in-f°, Alexandrie, 1878, pl. 34, t. I et texte, p. 80-81.

[2] Athénée, *Deipnosoph.*, v, 5. Voir aussi Lucien, *Prometheus in verbis*, 4-5, édit. Didot, p. 6-7 ; Chabas, *Études sur l'antiquité*, p. 408.

[3] Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 409.

[4] Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 418-419. Le chameau est mentionné dans un texte, *ibid.*, p. 413.

[5] Exod., IX, 3. — Salmanasar, en 857 avant Jésus-Christ, mentionne parmi les tributs qu'il a reçus du pays de Musri ou Égypte, les chameaux à deux bosses, *gammale sa sanari sirisina*. Voir *Obélisque de Nimroud,* tributs; J. Oppert, *Mémoires sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie,* dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions, savants étrangers,* t. VIII, 1869, p. 531. On peut voir les chameaux représentés sur l'obélisque de Nimroud, reproduit dans nos figures du t. IV. Nous devons observer toutefois que quelques assyriologues pensent qu'en cet endroit Musri désigne la Bactriane, non l'Égypte — On trouve un chameau sans tête dans Lepsius, *Denkmäler*, Abth. v, Bl. 28, Pyr. 6, Ostwand.

chameau dans la vallée du Nil; Hekekyan-Bey, dans les fouilles qu'il a exécutées en ce pays, a découvert, à une très grande profondeur, des ossements de dromadaires, au milieu de restes d'autres quadrupèdes[1]. Il y avait donc des chameaux en Égypte à l'époque du voyage d'Abraham, et il était naturel que le roi lui offrît la monture qui devait lui être la plus utile pour son retour dans la terre de Chanaan[2].

On a remarqué que, parmi les présents du pharaon à Abraham, il n'y avait point de chevaux. Cette omission, dont Bohlen voulait faire une objection contre la Genèse, est au contraire une des preuves les plus frappantes de l'exactitude minutieuse de l'historien d'Abraham. Quand il écrivait, il savait qu'il y avait des chevaux en Égypte et qu'ils y étaient très estimés, il en parle en plusieurs endroits[3]. Si donc il n'énumère point le cheval parmi les dons du roi au père des Hébreux, c'est parce qu'une tradition

[1] Lyell, *L'ancienneté de l'homme prouvée par la géologie,* trad. Chaper, 2e édit., Paris, 1870, p. 41.

[2] M. Chabas, dans ses *Inscriptions des mines d'or*, in-4o, Chalon-sur-Saône, avait nié, en 1862, l'exactitude du récit biblique sur ce point : « Lorsque la Genèse, disait-il, p. 22, décrit les présents donnés à Abraham par Pharaon, elle se sert d'une formule familière aux habitants de la Syrie et de l'Arabie, mais certainement inexacte pour l'Égypte, en tant que des chameaux sont mentionnés au nombre des animaux dont le père des Hébreux fut gratifié. » L'auteur a reconnu formellement, dans ses *Études sur l'antiquité historique*, 1873, p. 408-410, que l'absence du chameau sur les monuments figurés ne prouve nullement que cet animal était inconnu en Égypte et il admet pleinement le récit de la Genèse.

[3] Gen., XLVII, 17; Exod., IX, 3; Deut., XVII, 16. Les chevaux existaient donc en Égypte, dès le temps de Joseph, d'après Gen., XLVII, 17, ce qui doit être, en admettant qu'ils y ont été amenés par les Hyksos. M. Chabas pense que le cheval était connu en Égypte, même sous l'Ancien Empire, et qu'on ne peut rien conclure à cet égard du silence des monuments, pas plus que pour le chameau, *Études sur l'antiquité historique*, p. 421 et suiv., et 446. Mais on peut alléguer contre ce rapprochement que la représentation du cheval devient commune sur les monuments et dans l'écriture depuis la XVIIIe dynastie, tandis que le chameau n'y apparaît jamais.

très exacte lui avait appris qu'il n'en avait point reçu[1]. Les monuments nous apprennent aujourd'hui que le pharaon ne pouvait donner des chevaux à Abraham, parce qu'ils furent inconnus en Égypte jusqu'à l'époque de l'invasion des Hyksos, qui les y introduisirent pour la première fois [2]. Ils apparaissent dans l'écriture hiéroglyphique sous la XVIIIe dynastie. On les employait principalement comme animaux de trait[3], pour les chariots de guerre, *markabuta*; ce dernier mot fut emprunté par les Égyptiens à

[1] Le cheval ne paraît que plus tard, comme animal de guerre, dans l'histoire des Hébreux. Il pouvait rendre peu de services dans un pays de montagnes. Strabon, XVI, 26, édit. Didot, p. 666, remarque que les Nabatéens n'avaient point de chevaux. Encore aujourd'hui plusieurs tribus bédouines n'en possèdent pas. Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, 1831, t. II, p. 50, 55.

[2] Fr. Lenormant, *Premières civilisations*, t. I, p. 300, 303, 306 et suiv.; Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, p. 265-266. Cf. C. A. Piétrement, *Les chevaux dans les temps préhistoriques et historiques*, in-8°, Paris, 1883, p. 459 et suiv. — D'après M. E. Lefébure, *Sur l'ancienneté du cheval en Egypte*, dans l'*Annuaire de la faculté des lettres de Lyon*, 2e année, *Histoire et géographie*, p. 1, le cheval était inconnu en Égypte sous l'Ancien Empire, il était déjà connu et acclimaté sous le Moyen Empire, mais il ne fut employé à la guerre que sous le Nouvel Empire, vers l'époque de la XVIIIe dynastie. — Le cheval apparaît dans une rubrique du *Livre des Morts*. Le Page Renouf, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, novembre 1884, t. VII, p. 41-42. Cf. *Journal asiatique*, juillet 1884, p. 114.

[3] On trouve, *Papyrus Anastasi IV*, 15, 7, la description de chariots de Syrie, importés en Égypte du temps des Ramessides. Cf. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 436. Le nom égyptien du cheval est *ḥetra*, la jument s'appelle *ses-t*, *ses-mut*, appellation qui indique encore une origine sémitique. Cf. le nom hébreu du cheval, סוס, *sûs*. Le nom *abiri*, coursier fort, est aussi sémitique (Chabas, *ibid.*, p. 442, 446). La mention du cheval de Naharaïn (Mésopotamie) est presque aussi ancienne sur les monuments égyptiens que celle du cheval égyptien (Chabas, *ibid.*, p. 441, 453). Les peuples asiatiques, Kharou, Khétas, Katis, Routennou, Naharaïn, Asi, comme ceux de Nubie, étaient tenus à des tributs de chevaux envers les Égyptiens. Chabas, *ibid.*, p. 441.

ceux à qui ils devaient les chevaux, et c'est là encore peut-être une nouvelle preuve de leur origine sémitique (le nom sémitique du char est *merkabah*[1]).

Cette omission des chevaux dans l'énumération des présents faits à Abraham peut aider à résoudre en partie la question de l'époque du voyage du saint patriarche en Égypte. Si ce sont les Hyksos qui ont introduit dans ce pays la race chevaline, comme tout porte à le croire, puisqu'elle n'y était pas encore connue du temps d'Abraham, il faut bien en conclure que le père des Hébreux a fait son voyage avant l'invasion étrangère, c'est-à-dire, comme nous l'avons supposé plus haut[2], vers l'époque de la XII[e] dynastie.

Quand Abraham, de retour d'Égypte, se fut établi de nouveau en Palestine, la Genèse nous fait remarquer qu'il était très riche, surtout en or et en argent. Un scheikh arabe est considéré comme riche quand il possède cent ou deux cents tentes, de soixante à cent chameaux et un millier de brebis et de chèvres. La richesse d'Abraham était beaucoup plus considérable, puisque nous voyons un peu plus tard qu'il comptait parmi ses serviteurs trois cent dix-huit hommes en état de porter les armes[3], ce qui suppose une véritable tribu et d'innombrables troupeaux. C'est également ce que nous montre la séparation de l'oncle et du neveu, d'Abraham et de Lot, qui ne pouvaient plus demeurer ensemble, parce que les pâturages n'étaient plus suffisants pour nourrir la multitude de leur bétail. Cette même cause, qui occasionnait alors des querelles entre les bergers des deux familles, est encore aujourd'hui une source fréquente de divisions parmi les Bédouins nomades et peut amener comme alors le fractionnement des tribus.

[1] Ce nom peut être un emprunt postérieur.

[2] Voir plus haut, p. 434, 459.

[3] Gen., XIV, 14.

Mais ce qui, plus encore que les troupeaux, constituait la richesse d'Abraham, c'était l'or et l'argent. Ces deux métaux précieux étaient rares alors dans la terre de Chanaan. Le papyrus hiératique de Berlin I, qui énumère les richesses de la Palestine du sud, quelque temps avant Abraham, ne parle pas, en effet, de l'or et de l'argent : c'est la preuve qu'ils n'y étaient pas communs [1]. En revanche, on les trouvait en abondance dans la vallée du Nil et il n'y a pas lieu de nous étonner qu'après avoir séjourné dans ce pays, où il était descendu avec ses troupeaux et où les largesses du pharaon avaient considérablement augmenté ses richesses, Abraham en ait rapporté une somme considérable, soit qu'il en eût reçu du prince en présent, soit qu'il s'en fût procuré lui-même par des échanges.

Voyons encore comment l'égyptologie établit ce que suppose ici la Genèse de l'abondance de l'or et de l'argent dans le pays des pharaons.

Sous la XII[e] dynastie, à l'époque même où Abraham alla en Égypte, les Égyptiens exploitaient des mines d'or et d'argent qui étaient pour eux une source considérable de richesse. Pendant le règne d'Amenemha I[er], les lavages d'or de la Nubie étaient régulièrement établis et exploités [2]. Dans une inscription datant de la même dynastie et connue sous le nom de stèle de la famine, un fonctionnaire, nommé Ameni, raconte qu'il fut envoyé en Éthiopie et qu'il en rapporta au roi du « minerai d'or [3]. » Des expéditions militaires rapportaient à Osortésen I[er] le minerai d'or d'Éthiopie[4]. Les

[1] Voir plus haut, p. 453.

[2] R. Birch, *Upon an historical tablet of Ramses II*, dans l'*Archæologia*, t. XXXIV, 1851, p. 375.

[3] Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, t. IV, Bl. 122, 1, 11 ; Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, 1873, p. 132.

[4] Lepsius, *Denkm.*, Abth. II, t. IV, Blatt, 122, 1, 11. Voir aussi sur les expéditions d'Ameni allant porter de l'or à Coptos, Chabas, *Études sur*

princes de Kousch ou d'Éthiopie, fonctionnaires d'un ordre très élevé, avaient, parmi leurs titres habituels, celui « d'intendant des pays de l'or. » Les premières dynasties parlent déjà d'un « surveillant de la maison de l'or. » Le nom de ce métal, *nub*, se trouve sur presque tous les monuments, soit anciens, soit modernes [1].

Dès les temps les plus anciens, les artistes de l'Égypte surent non seulement fondre les métaux précieux, mais aussi en faire d'admirables ouvrages d'orfévrerie qui sont devenus l'ornement de nos musées. Amenemha I[er] s'était construit une demeure ornée d'or, avec des voûtes de lapis et des murs constellés de pierreries et de bronze. Sur la fin de l'Ancien Empire, les coffres funéraires étaient entièrement dorés [2].

l'antiquité, 1873, p. 132-133. Sur les quantités considérables d'or fournies par le pays de Kousch, *ibid.*, p. 137-138. Quant à la manière dont on exploitait les mines, voir Chabas, *Inscriptions des mines d'or*, p. 27-29, et la curieuse carte égyptienne des terres aurifères, *ibid.*, p. 30 et suiv. C'est la plus ancienne carte qui existe (avec la carte assyrienne dont nous avons parlé plus haut, p. 309). Elle date probablement du temps de Séti I[er]. Quoique en partie détruite par le temps, elle a, dans l'original, 40 centimètres de haut et environ 46 centimètres de large. Une légende explique que : « Les montagnes d'où l'on apporte l'or sont coloriées sur ce plan en rouge, » et on y voit en effet plusieurs montagnes teintées de cette couleur et désignées, en divers endroits, par les mots : « Montagne d'or. » L. Delgeur, *Géographie des anciens Égyptiens,* dans la *Revue des questions scientifiques,* octobre 1880, p. 543-545.

[1] *Nub* est figuré par un hiéroglyphe qui, comme l'avait déjà supposé Champollion, représente la toile dans laquelle on lavait les paillettes d'or. Voir Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne,* p. 390. — La partie septentrionale de l'Éthiopie s'appelle *Nubia* ou pays de *Nub*, c'est-à-dire de l'or.

[2] Chabas, *Études sur l'antiquité historique,* p. 102, note 6; *Inscriptions des mines d'or,* p. 3. — Sur l'abondance de l'or sous la XII[e] dynastie et l'usage qu'on en faisait, voir E. Ledrain: *Un grand seigneur féodal dans la moyenne Égypte,* dans le *Contemporain,* avril 1876, p. 652, 658, 664. Voir aussi Simonin, *L'or et l'argent*, 2[e] édit., 1880,

Les pharaons, à qui l'on apportait l'or des pays éloignés, en faisaient des présents à leurs dieux[1]. Ils le distribuaient aussi libéralement à ceux de leurs serviteurs qui méritaient leurs bonnes grâces. Ce trait est digne de remarque et doit être rapproché des autres faits que nous avons déjà cités à propos des libéralités faites à Abraham. Nous lisons dans un curieux passage : « Qu'on lui mette de l'or au cou, sur le dos et aux jambes, parce qu'il a exécuté les ordres du roi en toutes choses[2]. » Et le tableau qui accompagne ce texte représente les serviteurs de Khou-en-Aten, le donateur, apportant à Méri-Ra, l'officier récompensé, un grand nombre de colliers et d'anneaux d'or. — « Que l'on donne beaucoup d'or au fidèle Hor-Khem, » dit aussi Séti Ier dans une de ses inscriptions[3].

L'argent, qu'Abraham rapporta d'Égypte en même temps que l'or, y était moins abondant que ce dernier, mais il y était connu depuis longtemps sous le nom d'or blanc, *nub het*. Le musée de Leyde possède un diadème d'or et d'argent qui a appartenu au pharaon Entef, de la XIe dynastie. Au Musée du Louvre, on voit[4] un collier avec un œil d'Osiris d'argent.

Ce n'est cependant pas en Égypte qu'Abraham connut pour la première fois les deux métaux les plus précieux; il les avait connus déjà en Chaldée. Aussi l'or et l'argent

p. 234, 237, dans la *Bibliothèque des merveilles ;* cf. Diodore de Sicile, III, 12-14, édit. Didot, t. I, p. 133-135. Cf. mes *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 274.

1 Voir dans les annales de Ramsès III, contenues dans le *grand papyrus Harris*, *Records of the past*, t. VI, la multitude de vases d'or et d'argent offerts par ce roi aux dieux, p. 23 et suiv., et particulièrement les sommes totales, p. 37, 38, 39, 40, 49.

2 Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Blatt, 97 e; Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 271.

3 Chabas, *Inscriptions des mines d'or*, p. 3.

4 Salle civile, vitrine P.

ne tirent pas leur nom biblique d'un nom appartenant à la langue égyptienne, mais ils s'appellent comme en Chaldée *ḥaruṣ* et *késef*, ainsi que nous le verrons plus loin[1].

Avant de quitter complètement le Delta, il nous reste à examiner si l'on découvre dans l'histoire postérieure d'Abraham quelques traces de son séjour dans la vallée du Nil et de l'influence que la civilisation pharaonique a pu exercer sur lui.

Nous avons déjà vu plus haut que la civilisation hébraïque avait ses racines dans le sol de la Chaldée, non dans celui de l'Égypte. Cependant, de même que Moïse a fait quelques emprunts aux Égyptiens[2], il n'est pas impossible qu'Abraham ait adopté aussi quelques-uns de leurs usages. Jusqu'ici on en a signalé un seul : la circoncision. La plupart des rationalistes prétendent aujourd'hui que la circoncision juive est d'origine égyptienne. Si l'on ne doit pas accepter leur opinion sans restriction, on ne doit pas non plus la rejeter d'une manière absolue.

Nous pouvons admettre sans difficulté qu'Abraham a connu pour la première fois la circoncision pendant le voyage qu'il a fait en Égypte, et que, plus tard, Dieu, en lui donnant la circoncision comme un signe de l'alliance qu'il faisait avec lui, a seulement rendu sacrée une coutume qu'Abraham connaissait sans la pratiquer. Dieu, dans ses révélations, n'a point toujours appris aux patriarches des choses qu'ils ignoraient absolument, surtout en fait d'usages et de rites ; il a quelquefois simplement sanctifié et approprié à son culte des cérémonies qui leur étaient déjà familières. Les sacrifices existaient avant que Dieu révélât à

[1] Voir Appendice I, à la fin du volume. Observons cependant que le nom ordinaire de l'or en hébreu et celui qui est employé ici, Gen., XIII, 2, est זהב, *zahab*, tandis que le nom assyrien ordinaire est *ḥaruṣ*, חרוץ.

[2] Voir plus loin, tome II, livre V, ch. VIII, p. 529 et suiv.

Moïse la manière dont Aaron devait les lui offrir. Le rite du baptême existait également avant que Jésus-Christ l'élevât à la dignité de sacrement. Dieu a donc pu faire adopter à Abraham, en le transformant en signe sacré, un usage dont nous reconnaissons sans peine l'existence en Égypte[1].

Hérodote rapporte que, de son temps, les Colchidiens, les Égyptiens et les Éthiopiens passaient pour les seuls peuples qui, de toute antiquité, eussent fait usage de la circoncision. Il ajoute que les Phéniciens et les Syriens de la Palestine convenaient l'avoir reçue des Égyptiens[2]. « Que la circoncision ait été de toute antiquité pratiquée chez les Égyptiens, c'est un fait dont les monuments ne nous permettent pas de douter, » dit M. Chabas[3]. Les fouilles exécutées à Karnak, dans le petit temple de Khons, ont mis à décou-

[1] Il est clair que la préexistence de la circoncision en Égypte ne contredit nullement le récit biblique. Ce n'en est pas moins par révélation qu'Abraham reçoit de Dieu l'ordre de pratiquer ce rite et ce n'en est pas moins par obéissance à un commandement direct de Dieu qu'il l'observe, lui et sa famille, Gen., XVII, 10-14, 23-27. M. Thomson, *The Land and the Book,* édit. de 1872, p. 590, ainsi que le *Speaker's Bible,* t. I, p. 122, supposent que les prêtres égyptiens ont reçu la circoncision de Joseph. Pour les réfuter, il suffit de remarquer que, comme on va le voir plus bas, la circoncision était en vigueur avant Joseph et avant Abraham. — J. D. Michaëlis soutient, non sans vraisemblance, dans son *Mosaisches Recht,* 6 in-8°, Francfort, 1770-1780, t. IV, ch. II, art. 185, p. 26-28, que si Abraham n'avait pas déjà connu la circoncision, le texte donnerait plus de détails sur la manière de la pratiquer.

[2] Hérodote, II, 104; 36. Hérodote se trompe, comme le fait remarquer Wilkinson dans les notes de l'*Herodotus* de G. Rawlinson, 1858, t. II, p. 172, quand il affirme que la circoncision était pratiquée par les Phéniciens. Nous savons le contraire par la Bible et par les monuments égyptiens. Ézéch., XXXII, 30; Josèphe, *Antiq.,* VIII, XX, 3; *Contr. Apion.,* I, 22; Stèle de Pianchi, Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's,* t. I, p. 278.

[3] Chabas, *De la circoncision chez les Égyptiens*, dans la *Revue archéologique,* 1861, t. III, p. 299. Voir aussi *Annales de philosophie chrétienne,* v° série, t. XIX, p. 339.

vert un bas-relief qui représente une scène de circoncision [1]. Les Égyptiens se servaient probablement comme les Hébreux, du temps de Moïse et de Josué[2], d'un couteau de pierre. C'est du moins au moyen d'une pierre tranchante que les momificateurs ouvraient le flanc des morts pour en retirer les entrailles[3]. Or, l'usage des instruments de pierre qu'on ne peut expliquer que comme un usage traditionnel, nous fait remonter à une très haute antiquité, à une époque où les instruments de bronze ou de fer étaient encore inconnus.

Les Égyptiens pratiquaient certainement cette opération avant l'époque d'Abraham : les monuments en offrent des preuves nombreuses[4]. Wilkinson assure que les représentations figurées établissent son existence dès la IVe dynastie[5], 2,400 ans au moins, dit-il, avant l'ère chrétienne[6]. On a cru pendant longtemps qu'elle était particulière aux seuls prêtres[7]. Plusieurs savants croient aujourd'hui, mais sans qu'on puisse l'établir positivement, qu'elle était commune à tous les Égyptiens, au moins dans les temps antiques[8].

[1] Chabas, *Revue archéologique,* 1861, t. III, p. 298.

[2] Exod., IV, 25; Jos., V, 2, et l'addition des Septante, Jos., XXIV, 30.

[3] Hérodote, II, 86. Il n'est pas possible de déterminer la matière de l'instrument dont se sert l'opérateur dans le bas-relief de Khons. Observons toutefois qu'un couteau de pierre représenté dans Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians,* t. II, n° 279, 2, p. 262, a une forme analogue.

[4] Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's,* p. 279.

[5] Wilkinson, *Manners and Customs,* t. V, p. 318.

[6] Dans les notes de l'*Herodotus* de G. Rawlinson, t. II, p. 62.

[7] En se fondant sur un passage d'Horapollon, I, 14, édit. J.-C. de Pauw, in-4°, Utrecht, 1727, p. 31, et d'Origène, *In Epist. ad Rom.,* II, 13, *Patrol. gr.,* t. XIV, col. 911.

[8] Ils s'appuient, non seulement sur les monuments, mais aussi sur les momies. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's,* p. 282. Voir aussi *Literarisches Centralblatt,* 20 mai 1882, d'après les études faites au microscope du corps d'Amen em Heb. M. Ebers assure, *Aegypten,* p. 233,

Quoi qu'il en soit de tous ces détails, il est certain que c'est Dieu qui commanda à Abraham de se circoncire et que celui-ci ne le fit point de la même manière que les Égyptiens.

Il existe, en effet, des différences notables par rapport aux rites de la circoncision chez les Hébreux et chez les Égyptiens. Les premiers étaient circoncis le huitième jour après leur naissance[1], les seconds ne l'étaient et ne le sont encore aujourd'hui qu'entre l'âge de six à quatorze ans[2]. Les enfants qui sont circoncis dans le bas-relief du temple de Khons et qui sont sans doute les fils de Ramsès II, ont de six à dix ans, ce qui est d'accord avec l'usage actuel de l'Égypte.

Les hommes seuls étaient circoncis chez les Israélites; les femmes l'étaient aussi chez les Égyptiens[3].

La circoncision semble avoir été une pratique hygiénique

qu' « incirconcis » était chez les Égyptiens, comme chez les Hébreux, synonyme d'*impur*. *ama*, « être incirconcis, » étant opposé à *ab* « être pur. » Il paraît être question de la circoncision dans le ch. XVII du *Livre des Morts*. Voir de Rougé, dans la *Revue archéologique*, avril 1860, t. I, p. 244. Cf. Sanchoniaton, dans les *Fragmenta historicorum græcorum*, édit. Didot, t. III, p. 568-569.

[1] Gen., XVII, 12.

[2] Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, t. I, p. 82. Il décrit ce qui concerne la circoncision, p. 82-83, et t. II, p. 278 et suiv. Pour la circoncision des Coptes, voir t. I, p. 85; t. II, p. 313, 320.

[3] « Ægyptii quarto decimo anno circumcidunt mares, et fœminæ apud eos eodem anno circumcidi feruntur. » S. Ambroise, *De Abraham*, l. II, c. XI, n° 78; Migne, *Patrol. lat.*, t. XIV, col. 493; Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's* t. I, p. 280. Strabon, XVI, 9; XVII, 5, édit. Didot, p. 656 et 699 (en Arabie et en Égypte). Elle se pratique encore aujourd'hui pour les femmes en Égypte, Lane, *Modern Egyptians*, t. I, p. 73; Id., *Arabic Lexicon*, au mot *hafada;* sur les bords du golfe Persique, G. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, p. 70; dans le Dahomey, R. F. Burton, *Notes connected with the Dahoman*. dans les *Memoirs of the Anthropological Society of London, 1863-1864*, t. I, Londres, 1865, p. 318-319.

chez la plupart des peuples qui l'ont connue[1]; elle a été chez les Abrahamides un rite religieux auquel ils attachaient un sens moral et élevé[2], et qu'ils ne regardaient comme obligatoire que pour eux-mêmes[3]. C'était aussi un usage particulier aux Israélites de ne donner le nom à l'enfant que le jour de la circoncision.

Ce rite sacré, quelle qu'en soit l'origine[4], reste donc en

[1] Philon, *De Circumcisione*, édit. de Paris, in-f°, 1640, p. 810. Voir, Köhler, *Lehrbuch der biblischen Geschichte alten Testamentes*, 1875, t. I, p. 112-113. Hérodote dit expressément des Égyptiens, II, 37 : « Ils pratiquent la circoncision pour cause de propreté. » Voir là-dessus la note de Wilkinson dans l'*Herodotus* de G. Rawlinson, Londres, 1858, t. II, p. 62.

[2] Deut., X, 16; Jér., IV, 4.

[3] Voir Michaëlis, *Mosaisches Recht*, t. IV, art. 184, p. 5; Origène répondant aux objections de Celse et par là même des incrédules modernes, *Contra Celsum*, I, 22; V, 47-48, Migne, *Patrolog. græc.*, t. IX, col. 701, 1253-1256; Mgr Freppel, *Origène*, leçon XXXI, t. II, p. 299.

[4] La circoncision était pratiquée par la plupart des tribus arabes, ainsi que le dit la Genèse, avant l'introduction de l'islamisme. *Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophienschulen, übersetzt und mit Anmerkungen versehen* von Th. Haarbrücker, 2 in-8°, Halle, 1851, Th. II, B. III, Ab. 1, K. 2, t. II, p. 354. Elle est formellement reconnue comme étant en usage chez les Ismaélites par Josèphe, *Ant. jud.*, I, XII, 2; Origène, *In Gen.*, t. III, 10, Migne, t. XII, col. 76; *In Rom.*, II, 13, Migne, t. XIV, col. 911 (il nomme aussi en cet endroit les Éthiopiens et les Phéniciens); Eusèbe, *Præpar. Evang.*, VI, 11, Migne, t. XXI, col. 501; chez les Sarrasins, par Sozomène, *H. E.*, VI, 38, Migne, t. LXVII, col. 1412; chez les Sabéens ou Himyarites de l'Arabie du Sud, par Philostorge, *H. E.*, III, 4, Migne, t. LXV, col. 481; chez tous ces peuples ainsi que chez les Samaritains et les Iduméens, par S. Épiphane, *Adv. hær.*, XXX, 33, Migne, t. XLI, col. 469. Ce que dit Jérémie, IX, 25-26, semble montrer que les peuplades issues de Lot, les Moabites et les Ammonites, pratiquaient la circoncision. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1, ce serait Hyrcan qui l'aurait introduite chez les Iduméens, et Aristobule (*Ant. jud.*, XIII, XI, 3, et *Vita*, 23) chez les Ituréens. Knobel, *Die Genesis*, p. 160. Les chrétiens d'Abyssinie et les Coptes la gardent encore comme une coutume traditionnelle, mais sans y attacher aucune signification religieuse.

Israël un caractère particulier qu'on ne rencontre chez aucun autre peuple ancien ou moderne.

Ludolphe, *Historia Æthiopica*, III, I, ligne 19, in-f°, Francfort, 1681 (édition non paginée); Lane, *Manners and Customs*, t. II, p. 320. Elle existe aussi aujourd'hui chez les Teamas et les Manaos des bords de l'Amazone, dans plusieurs tribus de l'Australie, les Papouans, les Nouveaux-Calédoniens, les habitants des Nouvelles-Hébrides. Elle est très usitée en Afrique, spécialement parmi les Kaffirs. Cheyne, dans l'*Encyclopædia Britannica,* 9e édit., t. V, 1876, p. 790.

CHAPITRE V.

VICTOIRE D'ABRAHAM SUR CHODORLAHOMOR.

Le fait le plus important pour nous, dans la vie d'Abraham, après son retour d'Égypte, c'est l'invasion élamito-chaldéenne en Palestine. Nous allons rechercher ce que l'assyriologie peut nous apprendre sur les envahisseurs, nous verrons ensuite comment ils furent défaits par Abraham; nous montrerons enfin, en quelques mots, comment cet événement avait été défiguré, avant les découvertes assyriennes, par les ennemis des Livres Saints.

§ I. — *Ce que nous apprend l'assyriologie sur Chodorlahomor et ses alliés.*

A peine le père des maîtres futurs de Chanaan est-il venu s'y établir, que l'histoire doit enregistrer la première invasion de ces peuples belliqueux, dont l'humeur guerrière devait être si funeste à sa race. Le chef de l'expédition qui venait ravager la riche contrée de la Pentapole, destinée à être bientôt engloutie dans la mer Morte, mais alors encore florissante, ce chef était Chodorlahomor, roi d'Élam [1]. Son nom est parfaitement élamite. On en retrouve le premier élément, *Kudur* ou *Chodor*, dans celui de quelques autres noms royaux d'Élam, qui nous sont connus par les inscriptions, *Kudurnankundi*, *Kudurmabug* [2], circonstance qui

[1] Voir Oppert, *Ueber Kedorlaomer*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*. 1871, p. 509-512; J. Halévy, *Recherches bibliques* (*Le* xive *chapitre de la Genèse*, 1888) p. 247-263 et 303-315.

[2] Nous aurons un peu plus loin à rechercher ce qu'était celui que les assyriologues appellent Koudourmaboug.

a porté M. Oppert à donner aux rois de cette dynastie le nom de Kudurides. Le second élément du nom de Chodorlahomor est celui d'une divinité élamite, Lagamar, dont l'assyriologie nous a révélé l'existence : une inscription d'Assurbanipal énumère l'idole de Lagamar parmi celles qu'il emporta de Suse, après la prise de cette ville[1].

Que Chodorlahomor ait porté si loin ses armes, naguère encore les exégètes rationalistes le trouvaient incroyable, mais aujourd'hui rien n'est plus vraisemblable. La domination des princes babyloniens sur la terre de Chanaan, à diverses époques très anciennes, est un fait établi par les documents cunéiformes. Les tablettes de Tell el-Amarna nous attestent que les régions sises sur les bords de la Méditerranée, la Phénicie et la Palestine, avaient été sous l'influence directe de la Babylonie longtemps avant la sortie des Hébreux d'Égypte. Elles nous apprennent que les armées parties des rives de l'Euphrate s'étaient avancées jusqu'au sud de la Palestine et que, même à Jérusalem, l'on connaissait les exploits des monarques Kassites ou Kosséens et que l'on redoutait leur puissance. Le récit de Manéthon, disant que les Hyksos, pour se défendre contre les Assyriens (il faut entendre sans doute, les Babyloniens), avaient bâti

[1] G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 228. Le dieu Lagamar est aussi mentionné dans les textes susiens, *Inscription de Kudur-Nankundi*. Oppert, dans les *Records of the past*, t. VII, p. 82. — Les Septante transcrivent en grec le nom de Chodorlahomor par Χοδολλογομόρ, transcription dans laquelle le nom de Lagamar est encore plus visible et qui nous prouve que le *aïn* hébreu, qu'on prononçait tantôt fort et tantôt faible, avait dans ce nom propre le son fort. — Selon Talbot et Finzi, Chodorlahomor signifie probablement « serviteur du dieu Lagamar. » Cf. l'ostiaco-samoyède *kote*, le tschaaja *kotö*, le ketsche *kotte*, etc. = « serviteur. » Finzi, *Ricerche per lo studio dell' antichità assira*, p. 205. Cette interprétation est aujourd'hui universellement admise. Le mot *kudur* est traduit en assyrien par *tuklat*, « service, adoration ». *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, planche 65, l. 2.

en Judée la ville de Jérusalem[1], ne semble plus maintenant aussi incroyable qu'autrefois.

Les rois et les gouverneurs établis par l'Égypte dans la terre de Chanaan correspondaient en assyrien et en caractères cunéiformes avec leur suzerain et maître, ce qu'on ne peut guère expliquer qu'en admettant que les Chaldéo-Babyloniens avaient autrefois occupé le pays et y avaient implanté, avec leur civilisation, l'usage de leur écriture. Cette explication est confirmée par plusieurs monuments trouvés en Chaldée. Dès une époque très reculée, vers l'an 3800 avant notre ère, Sargon Ier, roi d'Agané, qu'on croit être le fondateur du premier empire sémitique, en même temps que de l'une des plus célèbres bibliothèques de Chaldée, avait porté ses armes jusqu'à la Méditerranée. Il ne marcha pas moins de quatre fois contre « la terre des Amorrhéens » et dans sa quatrième campagne il fit sculpter son image sur un rocher du bord de la mer[2]. Si par le pays le Magan, il faut entendre la péninsule du Sinaï, comme le pensent plusieurs assyriologues, son fils et successeur Naramsin, qui conquit « la terre de Magan[3], dut suivre, pour s'emparer de ce pays, à peu près la même route que Chodorlahomor et ses alliés, jusqu'au sud de la Palestine[4]. — Vers 2241 à 2216, un roi de Babylone, Ammi-satana, prenait le titre de roi « de Martou », c'est-à-dire des pays situés sur la côte de la Méditerranée[5]. Tous ces événements nous expliquent comment Chodorlahomor avait pu concevoir et réaliser le projet de porter si loin ses armes : héritier par droit de conquête

[1] Manéthon, 42, dans les *Historicorum græcorum fragmenta*, édit. Didot, t. II, p. 566.

[2] E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothèk*, t. III, part. I, p. 102, 106.

[3] *Ibid*, p. 106.

[4] Gen, XIV, 5-7.

[5] Th. Pinches, dans les *Records of the past*, nouv. sér., t. V, p. 102-105. Voir recto, ligne 7.

des rois de la Chaldée, il voulut reconstituer leur ancien empire dans toute son étendue. Nous avons la preuve qu'un souverain, de la dynastie des Koudourides, a réellement soumis à son pouvoir les habitants des côtes de la Méditerranée.

Sur une brique trouvée à Ur Kasdim, la patrie d'Abraham, un roi dont on lit le nom Koudourmaboug, se qualifie de maître de la terre de l'Occident, c'est-à-dire du pays de Chanaan. « 1. Au dieu Nannar, son roi, dit-il, 2. Kudur-mabug, 3. maître de la terre du couchant, 4. fils de Simti-Silhak, etc.[1] ». Qu'était-ce que ce Koudourmaboug? A cause de son titre de « maître de la terre du couchant », George Smith[2] l'identifia avec Chodorlahomor. M. Oppert nia cette identification[3], qui ne fut pas en effet alors établie, et George Smith lui-même l'abandonna. Cependant plusieurs assyriologues la jugent aujourd'hui fort probable. Voici pour quelles raisons. La précieuse brique dont on vient de lire l'inscription prouve l'existence d'un roi élamite qui s'était soumis le pays de Chanaan, et qui appartenait à la dynastie élamite des Koudourides, dont faisait partie Chodorlahomor, comme son nom l'indique[4].

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, I, 3, n° 2 de Mughéir; *Records of the past*, t. III, p. 20. Le titre que porte la brique est *ad-da*. Une erreur lithographique a fait mettre dans le texte publié *ab-da*. G. Smith, *Records of the past*, t. III, p. 19. *Ad-da* paraît signifier *prince, roi, seigneur,* outre son sens ordinaire de *père* (cf. cependant *Zeitschrift für Assyriologie*, 1886, p. 327). Il exprime incontestablement la possession du pays nommé aussitôt après, mais marque-t-il la possession par le droit de conquête personnelle, c'est probable, quoiqu'il soit impossible de le démontrer. Cf. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, part. I, p. 92. M. Oppert, qui lisait nécessairement *ab-da,* a traduit dubitativement « conquérant. » *Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie*, p. 27.

[2] Dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1868, p. 116.

[3] *Theologische Studien und Kritiken*, 1871, p. 511.

[4] M. G. Smith, en rejetant l'identification de Chodorlahomor et de Koudourmaboug, *Early history of Babylonia,* dans les *Records of the past*, t. III, p. 19, ajoute néanmoins avec raison : « The inscriptions of the period of

Koudourmaboug s'intitule, en effet, *Adda* ou maître de la Syrie et aussi de Yamoutbal, c'est-à-dire Élam [1]. Il régnait donc depuis la Susiane jusqu'à la mer Méditerranée. Or, le royaume de Chodorlahomor devait avoir la même étendue, et comprendre un territoire de seize cents kilomètres environ du levant au couchant, et de huit cents kilomètres du nord au sud [2]. Koudourmaboug et Chodorlahomor gouvernaient donc les mêmes peuples, le titre de roi d'Élam et d'*adda* de la terre du couchant convient à l'un et à l'autre; ils avaient fait sans doute les mêmes conquêtes.

Il y a mieux encore. Il est possible que le nom qu'on lit Koudour-maboug doive se lire Koudour-lagamar. « Les documents de l'époque désignent *Eri-aku,* qui vivait du temps de Chodorlahomor, comme le fils du roi *Kudur-ma-bu-ug*. Le premier élément de ce nom coïncide avec celui de *Kudur-Lagamari;* le second est dissemblable dans les deux. Mais n'est-il pas permis de se demander si la divergence n'est pas un simple produit d'une orthographe capricieuse du genre de celles dont le système cunéiforme est coutumier? Il est certain que le groupe *ma-bu-ug* n'est pas phonétique; une racine MBG est impossible, et, si le mot venait de ʾBG ou BVG, la préformante ne pourrait être qu'un N : *nabug*. Nous avons donc, en réalité, un nom façonné *Kudur*-x; mais alors tout nous invite à lire, comme l'avait déjà fait George Smith [3], *Kudur-Lagamar*... Autant que je sache, cette iden-

Kudur-Mabuk recall to the mind the account in Genesis of Chedorlaomer, who ruled from Elam to the Mediterranean. The name of Chedorlaomer in Babylonian would be Kudur-Lagamar. The early Babylonian inscriptions confirm the statements of Genesis as to the power and importance of Elam at this period. »

[1] D'après G. Smith, K. 112, *ibid.*, p. 19; Fr. Lenormant, *Langue primitive de la Chaldée*, p. 375.

[2] Allen, *Abraham*, p. 324.

[3] G. Smith, *Early History of Babylonia,* dans les *Records of the past,* t. III, p. 19.

tification n'a rencontré aucune contradiction sérieuse [1]. »

Mais quoi qu'il en soit de la lecture du nom, ce qui est certain, c'est que tous les renseignements fournis par les documents cunéiformes sur Koudourmaboug peuvent s'appliquer à Chodorlahomor. Ils nous apprennent en effet que Koudourmaboug, roi d'Élam, s'empara du royaume de Larsa, et qu'il plaça sur le trône de cette ville son fils Éri-akou [2]. Or, Chodorlahomor, roi d'Élam, compte parmi ses confédérés le roi de Larsa, et ce roi porte le nom même du fils de Koudourmaboug, comme nous allons le voir plus loin.

Ces coïncidences sont frappantes. Elles ne sont pas les seules. M. Pinches a découvert récemment au Musée Britannique une tablette malheureusement très mutilée, mais sur laquelle on peut lire encore quelques lignes d'où il semble résulter qu'Éri-akou était contemporain de Tudḫula, c'est-à-dire de Thidal, le quatrième des rois qui firent la campagne de Palestine. Le savant assyriologue anglais croit que la même tablette porte aussi le nom de Chodorlahomor, mais la lecture de ce dernier nom n'est pas encore tout à fait certaine [3].

Chodorlahomor était aussi accompagné, dans la guerre qu'il fit contre le roi de Sodome et ses confédérés, par Amraphel, roi de Sennaar, de même que par Arioch, roi d'Ellassar, et par Thidal, roi de Guti [4]. La Genèse suppose qu'Amraphel, roi de Sennaar ou de la Babylonie, était, ainsi qu'Arioch et Thidal, une sorte de vassal du roi d'Élam. Les inscriptions d'Assurbanipal prouvent, en effet, que la Babylonie avait été conquise par des princes Koudourides. Le monarque assyrien raconte qu'ayant pris la

[1] J. Halévy, *Recherches bibliques*, x, p. 258.
[2] H. Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, 1892, p. 48.
[3] Lettre de M. Pinches à l'auteur, en date du 19 novembre 1895.
[4] Gen., xiv, 1.

ville de Suse, capitale d'Élam, ou de Susiane, il y recouvra l'idole de la déesse Nana, qui avait été emportée de Babylonie mille six cent trente-cinq ans auparavant, par le roi élamite Koudournankoundi. « Koudournankoundi l'élamite, qui n'honorait pas les grands dieux, qui, mû par de mauvais desseins et se confiant dans sa propre force, avait porté la main, dit le texte cunéiforme, sur les temples d'Akkad, et avait opprimé Akkad (en avait emporté la déesse Nana?)... Pendant deux nères, sept sosses et quinze années, (elle resta) au pouvoir des Élamites. Les grands dieux m'envoyèrent, moi, Assurbanipal, le roi, leur adorateur, pour écraser (Élam). » Koudournankoundi avait donc été maître de la Chaldée vers 2280 avant Jésus-Christ[1].

Koudourmaboug, de la même race que Koudournankoundi, a été aussi certainement, comme Chodorlahomor, suzerain de la Chaldée, puisque les briques qu'on a trouvées de lui à Mughéir ou Ur Kasdim, nous apprennent qu'il avait construit dans cette ville un temple en l'honneur du dieu Nannar (la lune)[2]. Une statue canéphore en bronze trouvée près de Bagdad et actuellement au Musée du Louvre, porte aussi le nom de Koudourmaboug[3] :

[1] G. Smith, *History of Assurbanipal, translated from the cuneiform inscriptions*, Londres, 1871, p. 250-251.

[2] La fin de l'inscription de la brique, dont nous avons rapporté plus haut, page 484, le commencement, continue en effet ainsi :

9. [Le temple de] É-nun-maḫ
10. à Nannar
11. pour [la conservation de] sa vie
12. et pour [la conservation de] la vie
13. d'Eri-aku
14. son fils,
15. il a bâti. *Loc. cit.*

[3] Oppert, *Histoire des empires d'Assyrie et de Chaldée*, p. 27-28. M. Oppert cite encore comme élamites les noms des rois chaldéens Pournapouryas, Kourigalzou, son fils, etc.

I. 1. A Nana, souveraine des montagnes...
5. Fille de Sin,
6. Sa souveraine
7. Ont Kudur-mabug
8. Roi de Yamutbal
9. Fils de Simtišilhak
10. Et Eri-aku, son fils,
11. Le pasteur élevé de Nippur,
12. Le nourricier d'Ur,
13. Roi de Larsa
14. Roi de Sumir et d'Accad,
15. Le temple
16. Le temple qu'elle aime
II. 1. Pour leur vie
2. bâti, etc.[1]

Si l'on peut s'en rapporter aux calculs chronologiques de M. Bosanquet, la domination élamite en Mésopotamie dura deux cent vingt-quatre ans à partir de 2287 avant J.-C.[2]. Quoi qu'il en soit, il résulte de tous ces faits que, conformément au récit de la Genèse, les rois d'Élam, à l'époque d'Abraham, exerçaient un droit de suzeraineté sur tous les pays au nord et à l'ouest de leur royaume et que tout ce que les documents indigènes nous apprennent du roi qu'on appelle Koudourmaboug, convient au roi que la Genèse appelle Chodorlahomor, ce qui est, pour le moins, une très forte présomption en faveur de leur identité.

Si donc le nom même de Chodorlahomor n'a pas été encore lu dans les documents cunéiformes, nous y avons, en tout cas, retrouvé son histoire. Quant à Arioch, roi d'Ellassar, M. Fr. Lenormant a reconnu son nom dans *Eri-aku,* « serviteur du dieu Lune, » roi de Larsa, établi dans cette

[1] Schrader, *Keilinschriftliches Bibliothek,* t. III, part. I, p. 98.

[2] Bosanquet, *Chronological Remarks,* à la suite de l'*History of Assurbanipal,* p. 359.

ville comme roi vassal par son père Koudourmaboug[1].

M. Schrader, dès 1883, regardait ce point comme certain. « Arioch, roi d'Ellassar, écrivait-il, est pour moi indubitablement identique avec Éri-Akou,... roi de Larsa. Il était fils de Koudourmaboug, roi d'Ur et roi de Sumir et d'Accad... Comme le montrent le nom de son père Koudourmaboug et celui de son grand-père Simti-silhak, il appartenait à la dynastie élamito-babylonienne, c'est-à-dire comme on peut le conclure du nom, à la même dynastie que son confédéré Chodorlahomor ou Koudour-Lagamar[2]. »

Depuis 1883, M. Schrader est revenu à plusieurs reprises sur ce sujet, afin d'établir de plus en plus solidement son opinion, et la suite de ses études l'a porté, non seulement à admettre que Éri-akou est Arioch, mais aussi que Chodorlahomor est son père; bien plus que le roi appelé Ḥammourabi, contemporain d'Éri-akou, n'est autre qu'Amraphel, comme nous le verrons bientôt[3].

Nous possédons un certain nombre d'inscriptions d'Éri-akou. Sur une brique provenant d'Ur-Kasdim, on lit :

1. Éri-aku, roi puissant, haut seigneur
2. Établi par Bel nourricier de la ville d'Ur,

[1] Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée et les idiomes touraniens,* 1875, p. 374 et suiv.

[2] E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 135. L'opinion de M. Schrader a d'autant plus de valeur qu'il est plutôt porté à restreindre qu'à exagérer les confirmations apportées à la Bible par les documents assyriologiques. Le même auteur admet également, p. 136-137, comme certain tout ce que l'Écriture nous apprend indirectement sur Chodorlahomor.

[3] Eb. Schrader, *Ueber Ursprung, Sinn und Aussprache der altbabylonischen Königsnamen* NIT- (AN)-IN-ZU, dans les *Sitzungsberichte der k. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1894, p. 279-291. — L'identité d'Éri-akou et d'Arioch avait été combattue par C. P. Tiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte,* in-8°, Gotha, 1886, p. 123-124. M. Schrader le réfute, ainsi que dans une autre étude que nous citerons plus loin à propos d'Amraphel.

3. Roi de Larsa, roi de Sumir et d'Accad,
4. Fils de Kudur-mabug, roi d'Élam,
5. Ur, la grande ville, a embelli,
6. ... il a établi. Le dieu Nannar, mon roi, m'a béni
7. Le grand mur de Harris-Galla, pour prévenir les invasions,
8. Son circuit j'ai élevé, j'ai bâti; la cité j'ai entourée (de murs).
9. La grande tour du dieu Nannar j'ai solidement construite[1].

D'autres inscriptions prouvent que c'était du vivant de son père qu'il régnait à Larsa. L'inscription qu'on lit sur une statuette canéphore, aujourd'hui au British Museum, et dont le texte a été publié en 1891, porte :

« A Nana de Hallab, fille de Sin, ma Souveraine, moi, Éri-aku, roi de Larsa, [j'offre ceci] pour [la conservation de] ma vie et pour [la conservation de] la vie de Kudur-mabug, le père qui m'a engendré, etc.[2] ».

D'autres inscriptions d'Éri-akou nous apprennent qu'il fut plus tard attaqué par le roi de Babylone Ḫammourabi. Il réussit à repousser une première attaque. Un document porte en effet : « Au mois de Kislev, dans l'année où le roi Éri-aku [repoussa] le méchant ennemi... » Un autre est daté de la manière suivante : « Au mois de Sebat, dans l'année où le roi Éri-aku... le méchant ennemi de la région supérieure (la Babylonie) ne retourna pas en sa présence[3]. » Des documents postérieurs établissent que le roi de Larsa fut moins heureux, lorsque Ḫammourabi recommença plus tard contre lui les hostilités :

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, p. 5, nº XVI; G. Smith, *Early History of Babylonia*, dans les *Records of the past*, t. V, p. 64.

[2] T. A. Evetts, *The Canephoros in early chaldæan art*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, février 1891, t. XIII, p. 159. On lit des phrases semblables sur un cône traduit par G. Smith, dans les *Records of the past*, t. V, p. 65, lignes 13-15.

[3] G. Smith, *Early History of Babylonia*, dans les *Records of the past*, t. V, p. 68.

1. Au mois de Sebat, le 23e jour
2. En l'année où le roi Ḥammurabi
3. Par la puissance d'Anu et de Bel
4. Son bien affirma
5. [Et] le maître (*ad*(?)-*da*) de Yamutbal
6. Et le roi Éri-aku
7. Sa main frappa [1](?)

Le fils de Koudourmaboug perdit complètement Larsa et son vainqueur y établit sa domination, car sur des briques provenant de la tour à étages du temple du Soleil à Larsa, on lit :

1. Ḥammurabi, le roi puissant,
2. Roi de Babylone, roi des quatre régions
3. Constructeur de Ê-parra, le temple du Soleil
4. Dans la ville de Larsa [2].

Lorsque le roi élamite de Larsa perdit ainsi son royaume chaldéen, son père Koudourmaboug n'était plus là pour le soutenir et il fut obligé sans doute de se retirer dans ses possessions de la Susiane. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la mention, dans le chapitre XIV de la Genèse, d'un roi si antique et totalement inconnu, comme l'était Éri-akou, jusqu'aux découvertes récentes de l'assyriologie, est à elle seule un témoignage du plus grand poids en faveur du caractère historique de la victoire d'Abraham.

Le chef des gardes du roi de Babylone, nommé par Daniel [3], s'appelait Arioch comme le roi d'Ellassar.

Ellassar n'est mentionnée que dans le passage de la Ge-

[1] G. Smith, dans les *Records of the past*, t. V, p. 70; E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. I, p. 126.

[2] G. Smith, dans les *Records of the past*, t. V, p. 75. Un fragment d'un cylindre de Nabonide, *ibid.*, p. 75, rappelle l'érection du temple du Soleil à Larsa par Ḥammourabi.

[3] Dan., II, 14-15.

nèse que nous étudions en ce moment. C'est à tort qu'on a cru que la ville de Thélassar, dont parlent à Ézéchias les envoyés de Sennachérib[1], était la même que la capitale d'Arioch. La plupart des assyriologues identifient aujourd'hui Ellassar avec la Larsa dont il vient d'être question. C'était une ville de la Chaldée, à l'est d'Érech, au nord-ouest d'Ur Kasdim; elle s'appelle aujourd'hui Senkéréh. Elle était située à peu près à moitié chemin entre l'Euphrate et le Tigre. Le temple du dieu Samas ou Soleil[2] et le culte qu'on y rendait à cette divinité avaient rendu Larsa très célèbre dès une haute antiquité[3].

L'assyriologie nous fournit aussi des renseignements sur les autres alliés de Chodorlahomor : elle jette quelque lumière sur l'étymologie de leur nom, dont le sens avait été jusqu'ici impénétrable pour les orientalistes; elle nomme probablement l'un d'entre eux, Thidal, et nous fait peut-être connaître l'histoire d'Amraphel.

Amraphel, roi de Sennaar, porte un nom qui paraît tout à fait babylonien, composé de *amir*, « maître, émir, » et de *phal* ou *pal*, contraction de *habal* « fils. » Il signifie « le fils est émir[4]. »

[1] II (IV) Reg., XIX, 12; Is., XXXVII, 12. Thélassar s'appelait en assyrien Tell-Assur. *Inscription du prisme d'Assaraddon*, col. II, lig. 23; *Records of the past*, t. III, p. 113; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 242. Théglathphalasar II parle, dans une de ses inscriptions, des sacrifices qu'il offrait dans cette ville. Avant Théglathphalasar, elle s'appelait *Tel-Kamri* ou *Ḥumut*. Le vainqueur d'Israël, dit G. Smith, la rebâtit et l'appela Tell-Assur. *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1869, p. 11.

[2] Voir l'inscription rapportée page 491.

[3] E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 135-136; Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée*, p. 377-378; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 223-224. Loftus, a décrit les ruines de Senkéréh dans ses *Travels in Chaldæa and Susiana*, p. 240 et suiv.

[4] Cf. *Zir-nâhid*, « le rejeton est illustre, » *Abu-ramu*, « le père est élevé, » *Habal-nâhid*, « le fils est illustre, » *Dayan-nâhid*, « le juge

Amraphel, roi de Sennaar, est, d'après plusieurs assyriologues[1], le roi de Babylone Hammourabi, qui nous est connu par d'assez nombreuses inscriptions et par la liste cunéiforme des rois de Babylone[2]. Sennaar, dans la Genèse, désigne certainement la Babylonie. Hammourabi a été un roi puissant, comme Amraphel, qui est nommé le premier parmi les confédérés. Les monuments indigènes nous apprennent, de plus, comme nous l'avons vu[3], qu'il était contemporain d'Éri-akou, roi de Larsa, c'est-à-dire d'Arioch, roi d'Ellassar, l'un des alliés de Chodorlahomor, comme Amraphel. Hammourabi fut un des plus grands rois de Babylone; il régna pendant cinquante-cinq ans, d'après la liste des dynasties babyloniennes[4].

Cette liste contient les noms des rois de Babylone[5] correspondant à l'époque de Koudourmaboug et de son fils Éri-akou. Or, « nous savons que Babylone formait un

est illustre, » *Sar-nâhid*, « le roi est illustre, » ainsi que *Amir-sin*, « Sin est maître — émir, » mots de formation semblable à celui d'Amraphel. Schrader, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXVII, 1872, p. 157; *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1872, p. 46-47. Le plus savant lexicographe hébreu, Gesenius, disait en 1828, au sujet de ce nom d'Amraphel : « Etymon nominis, in lingua assyriaca haud dubio quærendum, pandat, qui possit, » *Thesaurus*, p. 122. Il était plus sage d'avouer ainsi son ignorance que d'essayer de traduire, comme il l'a fait, p. 660, le nom de Chodorlahomor par *manipulus mergitis* et d'émettre le doute suivant, auquel les passages des inscriptions que nous avons cités, donnent un si éclatant démenti : « Sed, *nisi ab Hebræis fictum putabis hoc nomen*, nativum ejus etymon in vetere lingua persica quærendum erit. »

[1] E. Schrader, *Die Keilinschriftliche babylonische Königsliste*, dans les *Sitzungsberichte der k. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1887, p. 600-605; J. Halévy, *Recherches bibliques*, x, p. 253-258; XIII, p. 303-315.

[2] Voir à la fin du volume l'Appendice II.

[3] Voir plus haut, p. 490-491.

[4] Voir à la fin du volume l'Appendice II.

[5] Voir Appendice II.

royaume à l'époque où Larsa était la capitale d'une autre principauté. Il n'est donc pas possible que le nom de son roi ait été omis dans la liste des princes babyloniens. Si donc nous devons identifier Arioch avec Éri-akou, nous devons aussi identifier Amraphel avec Ḥammourabi ou avec son prédécesseur, Sin-miballidh[1]. » Mais comme les monuments indigènes nous apprennent que Ḥammourabi était contemporain d'Éri-akou, toutes les probabilités sont en faveur de l'identification de Ḥammourabi avec Amraphel.

On peut objecter contre cette hypothèse la différence du nom biblique et du nom chaldéen. Mais cette différence n'existe peut-être qu'en apparence. D'après une tablette cunéiforme[2], la première syllabe du nom de Ḥammourabi peut se lire *Am*. La syllabe *ra* est la même dans les deux noms. La dernière, il est vrai, est différente, mais il faut remarquer que la véritable prononciation en est inconnue. Les uns appellent Hammouragas celui que les autres appellent Ḥammourabi. Il est d'ailleurs possible que ce nom propre, qui ne se lit qu'une seule fois dans la Bible, y ait été altéré, comme quelques critiques le supposent[3].

Le dernier des rois qui pillèrent Sodome et que vainquit Abraham, s'appelait Thidal, et régnait à Goïm. Le texte actuel de la Bible hébraïque écrit Thidal[4], mais les Septante ont lu Thargal, et cette dernière forme est préférable, d'après plusieurs critiques, à celle qu'ont adoptée les Massorètes[5]. M. Félix Finzi a proposé, entre autres interpréta-

[1] H. Sayce, *Higher Criticism*, p. 167.

[2] H. Sayce, *Higher Criticism*, p. 166, note.

[3] H. Sayce, *Higher Criticism*, p. 166.

[4] Vulgate, Gen., XIV, 1 : « Thadal, roi des nations. » L'extrême ressemblance du *d*, ד, et du *r*, ר, dans l'écriture hébraïque, est la cause de l'altération du nom, dans un des textes.

[5] A cause du premier élément du nom, *thar*, *tur*, qui est très commun. Cf. le nom de dignité *tartan*, Is., XX, 1. Thargal peut être un nom de dignité ou un nom propre. — Il n'est pas sans intérêt de noter que les monuments

tions de ce nom, celle de *Dur-gula*, « la déesse Gula (la femme du soleil du midi) est durable[1]. » Cette étymologie est peu vraisemblable. M. G. Rawlinson et M. Fr. Lenormant ont cru y reconnaître les deux mots touraniens *Thur-gal*, et ont traduit « grand chef[2]. »

Une tablette récemment découverte par M. Pinches dans les trésors du Musée britannique porte à croire que la leçon Thidal est la véritable. On y lit, avec le nom d'Éri-akou, et peut-être celui de Chodorlahomor, celui de *Tu-ud-ḫul-a* (Thidal) :

9. ... il fit tuer. A Dur-maḫ-îlani contre Eri-aku
10. ... sur Babylone et Ê-saggil.
11. ... avec l'arme [qu'il tenait à la main
12. il sacrifia un agneau (?).
13. ... Tudḫula, fils de Gazza... [3]

Le peuple sur lequel régnait Thidal s'appelait Goïm. Comme ce mot signifie en hébreu « les nations, » la plupart des interprètes de la Bible ont cru, dans tous les temps, que Thidal n'avait pour sujets que des nomades, semblables aux Bédouins de nos jours, n'occupant point de territoire fixe, mais constitués seulement en tribus et campant, comme ils le font encore, dans diverses parties de la Basse Mésopotamie. Il y a cependant tout lieu de croire que ce

égyptiens mentionnent deux personnages de la nation des Khétas qui s'appelaient Taadal et Tadal. L'un d'eux commandait les auxiliaires étrangers à la bataille de Cadès contre Ramsès II. H. Brugsch, *Geographische Inschriften*, t. II, p. 25 ; Sayce, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, p. 288 ; Fr. Lenormant, *Kittim*, dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1883, p. 242.

[1] F. Finzi, *Ricerche per lo studio dell' antichità assira*, p. 205, 490.

[2] G. Rawlinson, dans Smith's *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1498. Fr. Lenormant, *Langue primitive de la Chaldée*, p. 377. Voir aussi Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 1869, t. II, p. 24.

[3] Lettre de M. Pinches à l'auteur, datée du 19 décembre 1895.

nom de Goïm correspond à un nom de pays que nous rencontrons souvent dans les inscriptions cunéiformes : *Guti*[1]. Ce mot désigne, d'après sir Henry Rawlinson, le désert qui s'étend entre l'Euphrate et la Syrie et où errent des tribus nomades[2] ; George Smith en a fait d'abord l'Arabie, puis l'Assyrie[3]. Dans quelques textes, il s'applique à une province de la Babylonie. Il semble bien que nous devons entendre ici un pays situé en dehors de l'Assyrie proprement dite, car le Guti est souvent nommé dans des tablettes géographiques et dans des documents astronomiques, qui ne contiennent jamais le nom de l'Assyrie[4]. « Dans le grand ouvrage d'astrologie, compilé par l'ordre de Sargon Ier, le roi d'Agadâ, ainsi que dans quelques listes géographiques bilingues, qui paraissent être environ du même temps, les *Gutium*, dit Fr. Lenormant, sont nettement caractérisés comme des tribus sémitiques, encore imparfaitement organisées, qui habitaient alors au nord de la Babylonie et dont une partie devint bientôt après la nation des Assyriens[5]. »

[1] Voir la vieille liste géographique chaldéenne, n° 75. Smith, *Records of the past*, t. v, p. 106.

[2] Norris, *Assyrian Dictionary*, t. i, p. 205.

[3] G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 155 ; Allen, *Abraham*, p. 96. M. Sayce en fait aussi l'Assyrie, dans les *Records of the past*, t. iii, p. 27, t. xi, p. 149. Voir plus haut, p. 329.

[4] M. Sayce a supposé, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1876, p. 151, que les quatre « régions » du monde chaldéen qui figurent dans le protocole des rois d'Ur, sont Guti, Subarti, Élam et Martu (le pays d'Occident, la Phénicie), en concevant Accad comme formant le centre.

[5] Fr. Lenormant, *Langue primitive de la Chaldée* p. 376. — M. E. Schrader place le Guti au nord-est de la Babylonie sur la frontière de la Médie. *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 137-138. Gutium, Guti, Kuti, Quti, est, d'après Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 233-236, le pays à l'est du Zab inférieur, à peu près le Kurdistan actuel. D'après le P. Delattre, S. J., *Le peuple et l'empire des Mèdes*, p. 101, 196, c'était l'Arménie. M. Sayce le place au nord de la Babylonie, *Fresh Light*, p. 48.

Voilà tout ce que nous savons, jusqu'à ce jour, sur la personne et le royaume des quatre rois qui, du temps d'Abraham, pillèrent Sodome et la Pentapole.

§ II. — *Campagne de Chodorlahomor contre la terre de Chanaan. Sa défaite par Abraham.*

Quatorze ans auparavant, Chodorlahomor et ses alliés avaient vaincu les cinq rois qui régnaient dans la vallée de Siddim et les avaient assujettis à leur obéissance. Après douze ans de fidélité, les chefs chananéens refusèrent, la treizième année, de payer le tribut qui leur avait été imposé. Chodorlahomor envahit donc Chanaan l'année suivante, c'est-à-dire la quatorzième depuis sa première victoire. Un savant allemand, Tuch, a pensé que le but du roi d'Élam était de s'assurer de la route commerciale qui menait des bords de l'Euphrate au golfe d'Akaba [1]. Quoi qu'il en soit, il balaya tout sur son passage, depuis le nord, à l'est du Jourdain, jusqu'à Pétra, au sud, et le désert des Amalécites, à l'ouest. La bataille décisive fut livrée dans la vallée de Siddim : c'est la première bataille en Palestine qu'enregistrent nos Saints Livres [2]. La défaite des Chananéens fut complète : deux de leurs rois sur cinq restèrent parmi les morts. Chodorlahomor et ses alliés pillèrent complètement le pays, et ils emmenèrent prisonniers tous ceux qui leur tombèrent sous la main [3]. Parmi les prisonniers se trouva

[1] Tuch, *Bemerkungen zu Genesis* XIV, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. I, 1847, p. 161 et suiv.

[2] A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1868, p. 288.

[3] Voir, Figure 33, un cylindre chaldéen représentant les vainqueurs emmenant leurs captifs. Ce cylindre servait de sceau au frère du roi d'Érech, qui était son secrétaire. Il a été trouvé dans les ruines de cette ville, publié par Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 538, et reproduit par G. Rawlinson, *The five great ancient monarchies,* t. I, p. 264;

Lot, le neveu d'Abraham, qui s'était séparé de son oncle et était allé habiter Sodome. Ce fut cette circonstance qui causa la perte des vainqueurs.

Dès qu'Abraham eut appris, par un fuyard, ce qui venait de se passer, il rassembla à la hâte trois cent dix-huit de ses serviteurs, et se mit à la poursuite des ennemis[1]. Il campait alors au sud de la Palestine, dans la vallée de



33. — Prisonniers de guerre emmenés captifs, d'après un antique cylindre chaldéen.

Mambré, près d'Hébron. Il lui fallut donc traverser tout le pays de Chanaan, car il n'atteignit les rois confédérés qu'à l'extrémité septentrionale, à Laïs, qui fut depuis appelée Dan[2]. Franchissant rapidement Bethléem, Salem, les mon-

par H. G. Tomkins, *Studies on the Times of Abraham*, pl. III, cf. p. III, et par G. Smith, *Chaldæan Account of Genesis*, p. 188, etc. M. Haigh avait vu dans les sept personnages de ce cylindre Tharé, Nachor, Abram, Saraï, Aran, Lot et Melcha, mais rien ne justifie son assertion.

[1] Il était aussi accompagné d'Aner, d'Escol et de Mambré. Gen., XIV, 24.

[2] L'ancien nom de Laïs ou Lesem a été remplacé dans le texte, Gen., XIV, 14, par le nom qui le supplanta plus tard, celui de Dan. Voir Jos., XIV, 47; Jud., XVIII, 29. Plusieurs exégètes croient cependant qu'il s'agit d'un autre Dan. Keil, ainsi que Kalisch, suppose que c'est Dan-Yaan (*Dan sylvestria,* de la Vulgate) II Sam. ou II Reg., XXIV, 6, au delà du

tagnes qui furent plus tard les montagnes d'Éphraïm et les plaines de Sichar et de Jezraël, il dut gravir avec ses hommes, le soir du quatrième jour[1], les collines de Nephthali. Du haut de leurs sommets, le patriarche pouvait distinguer sans peine les Élamites jouissant de leur victoire et se reposant en sécurité, près de l'une des sources du Jourdain, l'el-Leddan actuelle. Il livra le combat de la même manière que le font encore aujourd'hui les tribus arabes, en pareille circonstance.

Les tribus vaincues, si elles se décident à poursuivre les vainqueurs, ne comptent point, pour prendre leur revanche, sur la force ouverte, mais sur la complicité des ténèbres et l'obscurité de la nuit. Elles attendent, avant d'attaquer ceux qui les ont dépouillées, qu'ils soient profondément endormis. Alors la surprise est facile, car les gardes et les sentinelles sont inconnus dans la stratégie imprévoyante des Orientaux[2]. Les assaillants se partagent en troupes, *divisis sociis*, comme le dit la Genèse, et, quand il fait complètement nuit, — *irruit super eos nocte*[3], — ils se précipitent brusquement, de diverses directions, sur le camp plongé dans le sommeil. En un clin d'œil, les tentes sont renversées, les pieux qui les supportent abattus[4]. La confusion, le désordre, l'ahurissement, l'effroi sont au comble, au milieu des ennemis réveillés en sursaut et comme ensevelis

Jourdain (Keil, *Commentary on the Pentateuch*, t. I, p. 206). Mais Josèphe; *Antiquit. jud.*, I, 10, et S. Jérôme, *Quæst. heb. in Gen.*, disent expressément que le Dan dont il est question ici est situé à la source du Jourdain.

[1] Josèphe, *Ant. jud.*, I, x, 1, t. I, p. 31, dit qu'Abraham attaqua les ennemis la *cinquième* nuit.

[2] Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, t. I, p. 303.

[3] Gen., XIV, 15. — Cf. Jud., VII, 9, 19; Is., XV, 1.

[4] Le renversement des tentes est mentionné expressément (Jud., VII, 13) dans le songe du soldat madianite, et est interprété par son compagnon comme un signe de leur propre défaite et de la victoire de Gédéon. Voir aussi I Par., IV, 41.

sous leurs tentes. Ils se dégagent comme ils peuvent, sachant à peine ce qu'ils font. S'il y a un combat, c'est une mêlée tumultueuse, non une bataille. Ils sont foulés aux pieds, ils s'entre-tuent et ils s'entr'égorgent, en s'accablant mutuellement de malédictions. — Impossible, au milieu des ténèbres, de reconnaître le nombre de ceux qui attaquent et de distinguer les amis des ennemis, ou plutôt l'imagination exaltée par la peur ne voit partout que des ennemis. Aussi, le plus souvent, c'est une panique irrésistible, universelle, une déroute effroyable. Les vainqueurs de la veille s'enfuient dans le plus grand désordre, laissant leurs riches dépouilles entre les mains des vainqueurs du jour, et, poursuivis avec fureur, ils sont la plupart massacrés. C'est ce qui arriva en cette circonstance.

Les gens de Chodorlahomor, surpris par Abraham, songent à échapper au carnage, non à se défendre. Dans la précipitation de leur fuite, ils se noient au milieu des marécages qui abondent dans ces régions[1], ou bien ils sont déchirés par les fourrés épineux du Baniasy. Ceux qui parviennent à se sauver traversent la vallée du Yafoury, et, descendant dans la grande plaine par Beit Djenn, ils ne s'arrêtent dans leur course qu'à Hobah, à main gauche de Damas[2].

Une tactique analogue à celle d'Abraham devait réussir plus d'une fois à ses descendants. C'est à peu près de même que Gédéon surprit les derniers fuyards Madianites et s'em-

[1] Quand j'ai visité Dan, en avril 1888, nos chevaux enfonçaient dans la boue des marais, même en suivant le chemin ordinaire des caravanes.

[2] Voir Thomson, *The Land and the Book*, p. 215. Hobah, étant à main gauche, se trouvait au nord de Damas, parce que dans la manière hébraïque de s'orienter, on a devant soi le levant. Le consul prussien Wetzstein place *Choba* au nord de Damas, à l'ouest de Thadmor ou Palmyre. Fr. Delitzsch, *Die Genesis*, 4e édit., p. 561. — M. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1868, p. 414 k, dit que le village de *Hobah* est à une lieue environ de Damas. Voir Eusèbe, *Onomasticon*, au mot Χωβά, édit. Larsow et Parthey, in-12, Berlin, 1862, p. 372.

para dans le désert, au delà du Jourdain, de leurs rois Zébée et Salmana[1]; c'est ainsi que David battit également les Amalécites qui avaient pillé Siceleg[2].

§ III. — *Les explications rationalistes du chapitre XIV de la Genèse, il y a quelques années.*

Nous avons montré comment les découvertes assyriologiques confirment le récit du chapitre XIV de la Genèse; il est utile de faire voir maintenant, par quelques exemples, comment les rationalistes cherchaient à le battre en brèche, il y a quelques années à peine, et à prendre l'auteur sacré en défaut. Knobel disait en 1860 : « Le récit du chapitre XIV de la Genèse est écrit de telle sorte que, somme toute, on doit le regarder comme fondé sur une véritable tradition historique. On ne peut cependant pas méconnaître, dans quelques traits, l'influence de la légende, en particulier concernant le rôle politique des rois ennemis. Ils apparaissent comme indépendants, Chodorlahomor du moins; les

[1] Jud., VIII, 10 et suiv. Voir plus loin, tome III.

[2] I Sam. (I Reg.), XXX, 17. — Le chapitre XIV de la Genèse se termine par l'histoire de Melchisédech. M. Sayce, *Higher Criticism*, p. 134-178, montre comment la découverte des lettres de Tell el-Amama confirme plusieurs détails de cet épisode. Il conclut (p. 177) : « Nous avons trouvé des documents plus anciens que l'exode qui prouvent, non seulement que Jérusalem était une capitale, et une ville sainte, et que la description qui nous est tracée de Melchisédech est en complet accord avec les faits, mais aussi qu'il y avait parmi les habitants de Jérusalem, longtemps avant l'invasion israélite, des hommes capables de lire, d'écrire et d'enregistrer les événements dont ils avaient été les témoins sur une argile impérissable. » L'auteur de la Genèse a donc pu avoir entre les mains des documents pour écrire son histoire, comme il en a eu pour raconter l'invasion de Chodorlahomor et de ses alliés. Le premier livre du Pentateuque s'appuie ainsi, même sans parler de son inspiration, sur des documents historiques dont la critique la plus exigeante n'a pas le droit de ne pas tenir compte.

trois autres rois l'accompagnent, et les rois de la vallée de Siddim sont ses tributaires. Par conséquent l'Élymaïde ou la Susiane, qui n'a jamais eu d'ailleurs aucune importance, aurait étendu son domaine, du temps d'Abraham, presque jusqu'aux bords de la Méditerranée, et exercé une sorte d'empire universel. On ne trouve nulle part trace de ce pouvoir, et Josèphe a certainement raison, quand il entend par ces ennemis les Assyriens qui étaient alors maîtres de l'Asie[1]. »

Nous avons vu comment les textes authentiques des rois d'Élam eux-mêmes établissent, contrairement à ces affirmations de Knobel, que la Susiane a eu l'importance qui lui est attribuée par la Genèse, que ses princes ont étendu leur pouvoir jusqu'aux rives de la mer Méditerranée, comme le dit Moïse, et que les Assyriens n'ont joué aucun rôle dans cette campagne.

Cependant Knobel admet encore l'exactitude historique du fond du récit. D'autres rationalistes ont été beaucoup plus audacieux que lui, et ont prétendu n'y trouver que des mythes ou des fables. Bohlen a imaginé de voir dans Amraphel, Sardanapale; dans Arioch, Arbace; dans Chodorlahomor, Bélésis. Hitzig[2] a supposé que la campagne des rois asiatiques contre Chanaan était une imitation de la campagne de Sennachérib, faite plusieurs siècles après, parce qu'il est dit de l'une et de l'autre qu'elles eurent lieu « la quatorzième année[3]. »

Mais ils ont tous été dépassés par Grotefend, homme

[1] Knobel, *Die Genesis*, Leipzig, 1860, p. 152. Il continue ensuite à émettre, pour attaquer la Bible, une foule d'erreurs historiques que les découvertes récentes permettent également de réfuter.

[2] F. Hitzig, *Geschichte des Volkes Israels*, 2 in-8°, Leipzig, 1869, t. I, p. 45.

[3] Gen., XIV, 5 et II (IV) Reg., XVIII, 13. Voir Tuch, *Kommentar über die Genesis*, 1re édit., p. 308.

pourtant d'une vaste science et dont la pénétration et la sagacité ont contribué aux premiers déchiffrements de l'écriture cunéiforme[1]. Selon lui, l'invasion élamite en Palestine n'est qu'un vieux mythe babylonien. Chodorlahomor est l'automne; Amraphel, le printemps; Arioch, l'été; Thidal, l'hiver. Ces rêveries reposent sur des étymologies fantastiques et contraires à toutes les lois de la philologie. Chodorlahomor signifie, à l'en croire, « lien pour la gerbe, » et désigne par conséquent le temps des récoltes qu'il prétend être l'automne; Amraphel vient d' ʾ*émer*, « agneau[2], » et de *pel*, pour *pul*, « grand; » Arioch désigne clairement « le lion, » dont le signe précède celui de la Vierge dans le Zodiaque; Thidal vient de *tidaʿ*, « expérience » et de ʿ*al*, « coucher du soleil » (comparez Daniel, VI, 15), ce qui indique l'hiver. Les cinq rois qui sont battus, après douze ans de domination[3], marquent les cinq jours complémentaires que les calendriers babylonien et perse ajoutent aux trois cent soixante jours formés par les douze mois pour achever l'année. Ces cinq jours étaient célébrés par des fêtes, les Sacées, mentionnées par Bérose, pendant lesquelles les esclaves, jouaient en effet, comme les chefs de la Pentapole, le rôle de maîtres, et plaçaient à leur tête l'un d'entre eux qui se revêtait du « zogan » ou manteau royal, etc.[4].

Toutes ces rêveries se dissipent devant le simple exposé des faits, tels qu'ils ressortent des monuments et de la Bible, comme l'obscurité de la nuit devant la lumière du soleil;

[1] Voir plus haut, p. 139; Cf. *Beiträge zur Assyriologie,* t. I, Leipzig, 1890, p. 80-93.

[2] I Esd., VII, 17.

[3] Gen., XIV, 4.

[4] Grotefend, *Zur ältesten Sagenpoesie des Orients,* II, *Der erste Krieg auf Erden, eine Dichtung aus spätere Zeit,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. VIII, 1854, p. 800 et 801. Il y a seize pages remplies d'imaginations semblables.

désormais le chapitre XIV de la Genèse n'est plus comme une page détachée d'un livre perdu et devenue incompréhensible, sur lequel l'imagination des savant peut s'exercer à son gré; il est maintenant éclaire par le plein jour de l'histoire et les ignorants seuls pourront voir encore un mythe babylonien ou autre dans l'histoire de Chodorlahomor. Toutefois ces divagations de la fausse science ne sont pas sans utilité : elles font ressortir l'importance des découvertes archéologiques, qui montrent le caractère arbitraire en même temps que la fausseté de ces explications prétendues scientifiques.

CHAPITRE VI.

MŒURS ET COUTUMES PATRIARCALES.

L'histoire d'Abraham ne nous offre plus d'événement notable qui puisse être éclairci ou confirmé par l'égyptologie ou l'assyriologie, mais elle renferme encore toute une série de faits dignes de l'attention de l'archéologue. En dehors du voyage en Égypte et de l'expédition contre Chodorlahomor, nous rencontrons dans la Genèse une galerie de tableaux de genre qui nous dépeignent la vie du saint patriarche avec une fraîcheur de coloris, une vivacité de tons, une sûreté de pinceau, une exactitude remarquables. Le moment est venu de les étudier. Ici nous n'avons plus pour guide les briques des bords de l'Euphrate ou les papyrus des bords du Nil, mais les populations mêmes qui habitent le sol autrefois foulé par les pieds d'Abraham.

Une des plus douces joies du pèlerin de Terre Sainte, c'est de voir encore de ses yeux les mœurs et les coutumes patriarcales. Comme les scènes des Livres Saints deviennent vivantes, claires et intelligibles, quand on peut, pour ainsi dire, les toucher, en être les témoins et comme les acteurs ! L'immobilité de l'Orient en a fait une sorte de Pompéi, mais non pas une Pompéi morte, où le passé s'est figé; non, c'est l'antiquité qui vit encore, qui agit et se meut sous nos yeux. Nous ne connaissons les Romains et les Grecs que par leurs écrits et par leurs arts, par leurs parchemins, leurs marbres, leurs fresques et quelques ruines; Athènes n'est plus peuplée de ses vieux Athéniens, et Rome n'est plus habitée par ses vieux Romains; mais en Palestine, — comme si Dieu, par une grâce singulière, avait voulu nous permettre de juger aujourd'hui encore de l'exactitude des descriptions

que son Esprit a inspirées aux auteurs sacrés, — en Palestine, ses vieux habitants semblent vivre encore : ils portent à peu près le même costume, ils parlent un langage peu différent, ils ont les mêmes tournures de phrase, le même ton, les mêmes habitudes, les mêmes mœurs[1]. Abraham y habite encore sous la tente, Sara y pétrit le pain pour ses hôtes, Rébecca y puise l'eau à la fontaine. Les usages qui régnaient dans ces contrées, il y a quatre mille ans, s'y sont conservés intacts ou presque sans changement.

Et pourtant, chose étonnante, pendant de longs siècles, même à l'époque des croisades, les chrétiens d'Europe ne semblent pas avoir soupçonné combien l'étude en était intéressante et précieuse pour l'intelligence des Saintes Écritures. Ce n'est guère que de nos jours que l'attention a été sérieusement attirée sur ce point. Mais la facilité des communications et la multiplication des voyages ont permis de réparer promptement le temps perdu et rien n'est plus aisé aujourd'hui que de constater, par les observations faites sur place, la fidélité des peintures de la Bible.

Aucune partie des Livres Saints n'est plus riche en tableaux de mœurs patriarcales que l'histoire d'Abraham. Or, il n'y a pas un trait de ces tableaux dont l'exactitude ne soit confirmée par les usages actuels des tribus arabes. L'état social est encore semblable. L'usage de se marier dans sa propre famille y subsiste toujours et un père ne donne sa fille à un époux étranger qu'autant qu'elle a été refusée par son cousin[2]. Certaines tribus ne permettent jamais que leurs membres prennent une femme hors de leur sein[3]. Les dissensions

[1] A. P. Stanley, *The Jewish Church*, t. I, p. 11.

[2] Lane, *Manners and Customs of modern Egyptians*, t. I, p. 215; Knobel, *Die Genesis*, p. 242.

[3] « Sie heurathen immer in ihrem Stamme und erlauben Niemandem ein Weib aus einem ander Stamme zu heurathen. » Seetzen, *Reisen durch Syrien*, Berlin, 1854-1859, t. III, p. 22.

entre Sara et Agar se produisent souvent aussi dans les intérieurs arabes, et l'une des épouses est obligée de quitter la tente conjugale[1] pour le bien de la paix.

Quand une caravane se met en marche pour changer de pâturages, « toute la richesse que possède » la famille est chargée sur le dos des chameaux agenouillés. Auprès de leurs maîtres sont « les serviteurs qu'ils ont acquis[2] ». Derrière suivent les troupeaux de brebis et de chèvres; les ânes marchent à côté des chameaux[3]. Le scheikh, distingué de tous les autres par son manteau de pourpre[4] et par le bandeau de cuir qui serre son turban autour de la tête, tient une lance à la main pour guider la marche et fixer le lieu du campement[5]. Les femmes portent les bijoux

[1] Layard, *Nineveh and Babylon*, ch. XIV, p. 316.

[2] Gen., XII, 5. « Universam substantiam quam possederant et animas quas fecerant in Haran. »

[3] Voir plus haut, p. 445-446.

[4] Jud., VIII, 26.

[5] Stanley, *Jewish Church*, t. I, p. 41-42. — Si nous voulons nous faire une idée du costume complet des Arabes, nous n'avons qu'à lire la description suivante : « Le costume des Arabes (des tribus d'Afrique), s'il ne remonte pas à Abraham, est au moins celui des anachorètes de la primitive Église : simple tunique de laine, sorte de manteau retenu sur la tête par une corde en poil de chameau; quelquefois un immense chapeau en grosses tresses de palmiers; pieds nus ou à demi-chaussés dans un morceau de peau de vache brute, lacé sur la jambe avec de la ficelle de jonc.

» Les femmes portent le costume des anciennes religieuses, à peu près tel qu'on le retrouve chez les Trappistines, chez les Carmélites et chez les autres ordres cloîtrés : robe sans taille, serrée par une ceinture grossière, scapulaire ou autre robe dépourvue de manches et légèrement ouverte sur les côtés; guimpe large, formant mentonnière, que les femmes des villes font monter jusqu'aux yeux ; sur le front, une espèce de béguin servant de bandeau, un ample manteau, posé sur la tête et semblable au voile et à la cape des religieuses, enveloppe tout le corps. A la campagne, les femmes se dispensent du voile et du manteau; mais l'habillement, qui est à peu près le même, ne se distingue que par sa malpropreté. Cela n'empêche point la femme arabe de se parer de bracelets, d'anneaux aux jambes, d'énormes boucles d'oreilles en argent massif. » *Les Arabes*, dans les *Missions*

qu'Éliézer donna à Rébecca et dont se parait Sara : le *nézem*, anneau d'or ou d'argent, parfois surchargé de perles et de corail, est suspendu à leur nez[1]; des colliers et des bracelets ornent leur cou et leurs bras[2].



34. — Femme arabe portant le *nézem*.

Le livre de la Genèse nous a conservé et décrit en détail deux scènes de mœurs qui méritent de nous arrêter plus longuement : l'hospitalité donnée aux trois anges à Mambré et l'achat de la caverne de Makpelah. Elles se passent l'une et l'autre aux environs d'Hébron, cette ville à laquelle Abraham a lé-

catholiques, 9 mars 1877, p. 121. — Sur la ressemblance du costume des patriarches avec celui des Bédouins, voir Horace Vernet, *Des rapports qui existent entre le costume des anciens Hébreux et celui des Arabes modernes*, lu à l'Académie des Beaux-Arts, imprimé dans l'*Illustration*, 12 février 1848, p. 573-575, et publié à part sous le titre d'*Opinions sur certains rapports qui existent entre le costume des anciens Hébreux et celui des Arabes modernes*.

[1] נזם. « On est dans l'usage à Orfa (Édesse) de percer aux filles, pendant leur enfance, une narine pour y passer un anneau d'or ou d'argent. Nous avons vu quelques femmes, dont la cloison intermédiaire du nez était percée et ornée d'un grand anneau d'or. Nous avions déjà observé sur les côtes de Syrie, parmi les habitants des campagnes, l'usage d'une narine percée, mais il n'était pas aussi général qu'à Orfa, Merdin, Mossoul, Bagdad et autres villes de l'intérieur. » G. A. Olivier, *Voyage dans l'empire Othoman; Voyage en Syrie*, ch. VIII, édit. in-4°, t. II, p. 331. Voir, Figure 34, une femme arabe portant le *nézem*, d'après Layard, *Nineveh and Babylon*, 1853, p. 544.

[2] Gen., XXIV, 22. Cf. Is., III, 21 (hébreu). Layard, *Nineveh and Babylon*, c. XI, p. 262-263, A. Th. Hartmann, *Die Hebräerin am Putztische und als Braut*, 3 in-8°, Amsterdam, 1808-1810, t. II, p. 166; t. III, p. 205; F. de Saulcy, *Dictionnaire des Antiquités bibliques*, p. 94.

gué son nom d'*Ami de Dieu*, *El-Khalil*[1], comme l'appellent aujourd'hui les habitants, et où les mœurs anciennes se sont conservées avec le plus de persistance et de ténacité[2].

Le patriarche hébreu campe dans un bosquet de térébinthes, cet arbre majestueux qui étend au loin ses branches et son ombrage[3]. Comme dans l'intérieur de la tente fermée, où l'air circule à peine, la chaleur, à midi, est suffocante, il se tient à la porte pour respirer, à l'ombre des grands arbres. A cette heure les voyageurs, qui sont partis de grand matin, brûlés par l'ardeur du soleil, cherchent un

Rébecca dut hériter des bijoux de Sara, selon l'usage oriental. — On peut voir diverses parures juives dans G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 446.

[1] Jac., II, 23; Is., XLI, 8; II Par., XX, 7. Voir A. P. Stanley, *The Jewish Church*, t. I, p. 13-14.

[2] Les habitants d'Hébron sont si fidèles à conserver les traditions de cette ville qu'elle est encore aujourd'hui une « cité de refuge » inviolable, depuis qu'elle a été déclarée telle par Josué (Jos., XX, 7). Tous les habitants prendraient les armes pour défendre le coupable qui est allé se mettre, au milieu d'eux, à l'abri de la loi inexorable du talion, si le gouvernement voulait s'emparer de lui. L'abbé Laurent de Saint-Aignan, *Le sépulcre d'Abraham et celui de Josué*, p. 15. — Un voyageur du XIe siècle, Nassir, raconte que, d'après la tradition léguée par Abraham aux habitants d'Hébron, les pèlerins y recevaient quotidiennement pendant toute la durée de leur séjour, un pain rond, une écuelle pleine de lentilles accommodées à l'huile et une portion de raisins secs. *Académie des Inscriptions*, dans le *Journal officiel*, 25 décembre 1878, p. 12383.

[3] Mambré et son chêne célebre sont à une demi-heure au nord-ouest d'Hébron. Le térébinthe traditionnel qu'on y voyait autrefois est aujourd'hui remplacé par un chêne, *quercus ilex pseudococcifera*, qui commence à tomber de vétusté. Il a environ 10 mètres de circonférence; à 6 mètres de hauteur à peu près, il se divise en quatre branches qui forment une gigantesque couronne d'environ 95 pas de circonférence. K. Bädeker, *Palästina und Syrien*, 1875, p. 295; *Manuel biblique*, 9e édit., t. I, p. 671. — Le vrai site de Mambré est probablement ailleurs, sur la hauteur, avant la descente qui conduit à Hébron, à Ramat el-Khalîl. Voir *ibid.*, p. 292, le plan d'Hébron d'après M. de Saulcy et une vue d'Hébron dans le *Manuel biblique*, n° 349, t. I, p. 667.

lieu de repos. Dans un campement nomade, la tente du scheikh se distingue toujours de celle des autres membres de la tribu. Quand les voyageurs sont de nobles personnages, c'est vers celle-là qu'ils se dirigent. Les lois de l'hospitalité, si scrupuleusement observées en Orient, — « être Bédouin, dit Burckhardt, c'est être hospitalier[1]; » — ces lois exigent qu'on leur fasse un accueil empressé. Si le visiteur est une personne ordinaire, on se lève simplement pour le recevoir; mais s'il est d'un rang supérieur, les égards et les usages commandent d'aller à sa rencontre, et, après s'être prosterné ou incliné fort bas devant lui, de le conduire à la tente, en lui mettant son bras autour de la ceinture ou en le frappant sur l'épaule, pour l'assurer qu'il est le bienvenu. Aucune question ne lui est adressée, mais on s'empresse de lui offrir de l'eau pour se laver les pieds, car les pieds chaussés de sandales, qui en laissent à nu la partie supérieure, sont brûlants et couverts de poussière[2].

Aussitôt se prépare le repas qui rendra les forces au voyageur, épuisé par la marche. On cuit le pain tous les jours en Orient et l'on n'en prépare que la quantité nécessaire pour les besoins de la famille. Ce sont toujours les femmes (ordinairement la maîtresse de la maison) qui le pétrissent et le font cuire, dans leur tente séparée, ou dans la partie de la tente des hommes qui leur est exclusivement réservée, si elles n'ont pas une tente pour elles seules. Le pain est bientôt prêt. On mêle la farine avec de l'eau, on roule la pâte en gâteaux, on la place sur les pierres qui servent de foyer, et qu'on a soin de chauffer préalablement. Les pains sont couverts alors avec la braise. Ils se cuisent très promptement. On les mange aussitôt.

Ce n'est que pour les personnages de haut rang que l'on

[1] Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, t. I, p. 338.

[2] Gen., XIX, 2; XXIV, 32; XLIII, 24; Jud., XIX, 21; II Sam., XI, 8. — Voir *Manuel biblique*, 9e édit., n° 351, t. I, p. 675.

sert de la viande et qu'on égorge un agneau ou un chevreau[1]. Mais la plus grande marque d'honneur que l'on puisse donner à des étrangers, c'est de leur offrir un veau, comme le fait Abraham[2]. On le rôtit tout entier ou on le grille par morceaux, en brochettes, sur le feu. On le mange toujours avec du blé bouilli, nageant dans du beurre liquide ou de la graisse fondue[3]. Chaque morceau de viande, placé sur un morceau de pain, est plongé dans cette sauce et porté ensuite, avec les doigts, à la bouche. Une écuelle de lait de chamelle termine le repas[4]. Quel que soit le nombre des serviteurs qui servent les étrangers, l'hôte, pendant que ceux-ci mangent assis[5], se fait un devoir de rester debout

[1] C'est le plus ordinairement un chevreau qu'on offre aux hôtes, et toujours un mâle, les femelles étant trop précieuses, à cause de leur lait, pour être mangées. E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, 1871, t. II, p. 489.

[2] Cf. Luc, XV, 23.

[3] Voir Allen, *Abraham*, t. I, p. 338. Cf. Layard, *Nineveh*, t. I, p. 86-87.

[4] Voici la description d'un repas offert, en 1876, à un voyageur allemand par un scheikh arabe de Sumeil-el-Kalfl à l'entrée nord-est de la plaine de la Séphélah : « Le scheikh avec ses serviteurs nous accabla de politesses, et pour remplir parfaitement les devoirs de l'hospitalité, il voulut nous faire préparer une brebis, mais nous refusâmes cet honneur. Nous nous contentâmes de pain fraîchement cuit, de quelques œufs qui nageaient dans du sésame et du beurre à demi liquide, et d'une écuelle de lait. » *Das heilige Land*, décembre 1876, p. 181. Cf. la réception faite à M. Conder, *Tentwork in Palestine*, t. I, p. 101 et suiv. — A Banias (Césarée de Philippe), le scheikh Arkaoui qui nous donna l'hospitalité, le 4 avril 1888, nous fit servir sur un plateau d'argent du riz et des boulettes faites avec de la viande hachée et du bourghoul (espèce de céréale), plus du *lé-ben* ou lait caillé aigri. — En 1894, le 20 mars, Ghounem, un des principaux et des plus riches personnages de Samanoud, dans le Delta, nous servit un grand festin consistant en riz avec deux poulets bouillis, de la viande avec des pommes de terre et divers autres plats dont j'ignore le nom et la matière; le tout dut être mangé avec les doigts.

[5] Gen., XVIII, 4 ; cf. XXVII, 19 ; Jud., XIX, 6; Am., VI, 4 ; Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, t. I, p. 395.

par politesse et pour les honorer[1]. Voilà ce qui se faisait, il y a environ quatre mille ans, dans le sud de la Palestine, voilà ce qui se fait encore aujourd'hui au milieu des populations nomades du désert à qui le progrès de la civilisation et les raffinements de notre luxe sont tout à fait inconnus. Si les anges allaient encore demander l'hospitalité à un pieux scheikh arabe, ils seraient reçus exactement[2] comme ils le furent par Abraham[3]. Le voyageur européen, qui visite ces contrées n'a, pour décrire la réception qui lui est faite, qu'à transcrire la page de la Bible écrite par Moïse. On pourrait appeler le chapitre XVIII[e] de la Genèse le code de l'hospitalité orientale.

Hébron se distingue, nous l'avons dit, entre toutes les villes de l'Orient, parmi celles qui ont le plus fidèlement conservé les usages primitifs. Ils y sont encore les mêmes, non seulement pour l'hospitalité, mais pour tous les autres détails de la vie. Tout, jusqu'au langage, y rappelle ces temps anciens; les phrases et les locutions sont restées identiques, comme on va le voir par des exemples; elles sont seulement exprimées en arabe au lieu d'être exprimées en hébreu.

Quelques années après la scène que nous venons de décrire, Abraham se retrouvait dans les mêmes lieux, et

[1] Gen., XVIII, 8. Cf. Jer., LII, 12; I (III) Reg., X, 8; Seetzen, *Reisen durch Syrien*, t. I, p. 400.

[2] Nous ne parlons, bien entendu, que de la ressemblance extérieure de la réception; notre plan, comme nous l'avons indiqué en commençant, ne nous permet pas d'entrer dans l'étude théologique de cette visite de Dieu à son serviteur Abraham.

[3] « The account of Abraham's entertaining the three angels, related in the Bible, presents a perfect picture of the manner in which a modern Bed'awee sheykh receives travellers arriving at his encampment. » Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, t. I, p. 394-395. — Voir aussi J. L. Porter, *Five years in Damascus*, 1855, t. II, p. 42-45.

Sara, celle qui avait fait cuire sous la cendre les trois mesures de farine pour les anges, rendait à Hébron le dernier soupir. Le patriarche, qui avait toujours vécu en nomade dans le pays de Chanaan, n'y possédait pas encore un pouce de terre. Sa première acquisition fut un tombeau pour y ensevelir son épouse[1]. La Genèse nous a conservé, pour ainsi dire, le contrat de vente. Comme tableau de mœurs et d'usages orientaux, le chapitre xxiii[e] mérite d'être placé à côté du chapitre xviii[e].

Quand un personnage considérable vient à mourir en Orient, il y a un deuil public et des lamentations extraordinaires, qui sont moins une marque de la douleur de la famille qu'une cérémonie solennelle en l'honneur du mort. Plus la manifestation est bruyante, plus les honneurs ainsi rendus sont jugés magnifiques; on pousse des cris stridents et tumultueux, on se frappe la poitrine, on verse des torrents de larmes, en un mot, on épuise tous les signes de la douleur[2]. La douleur d'Abraham fut assurément plus inté-

[1] Nous voyons ici le premier exemple de l'*enterrement* des morts, que l'Écriture n'avait pas eu jusque-là l'occasion de mentionner. Il n'est guère douteux que l'usage d'enterrer, au lieu de brûler les morts, ne se rattachât à la croyance de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des corps. Cet usage est mentionné par les auteurs païens comme un trait caractéristique des Juifs : *Corpora condere quam cremare,* dit Tacite, *Hist.*, v, 5. C'est d'Abraham, notre ancêtre dans la foi, que nous avons reçu la coutume d'enterrer les morts. — L'usage de mettre les morts en terre existait d'ailleurs en Chaldée, et le sépulcre s'appelait *qabruv* à Ur comme קֶבֶר, *qêber,* en Palestine.

[2] Le 7 avril 1894, me trouvant à Hébron, j'ai été témoin d'un spectacle singulier. Ce jour-là était la fête du *baïram,* qui termine, au milieu de grandes réjouissances, le jeûne du *ramadan.* Dans cette fête, on n'oublie pas les morts. Nous vîmes, en visitant le cimetière, sept à huit musulmans, exécutant, rangés sur une seule ligne, une sorte de danse avec des mouvements rythmiques, au-dessus de l'endroit où était enterré un mort. On nous dit que c'était une manière d'honorer les défunts. Une vingtaine d'assistants entouraient les danseurs. Les parents donnèrent un morceau de gâteau à chacun de ceux qui avaient exécuté cette danse funèbre.

rieure qu'extérieure, mais il se conforma aux usages nationaux : *Venitque Abraham ut plangeret et fleret eam*[1].

Après avoir rendu hommage au défunt par ce deuil extraordinaire, on le dépose dans le tombeau de famille. Les Orientaux attachent le plus grand prix à la possession d'un sépulcre qui leur appartienne en propre. Abraham n'en a pas encore, il doit en acquérir un pour y enterrer Sara, son épouse. Lorsqu'il l'a pleurée, il se lève d'auprès de la couche où reposaient ses restes inanimés et il se rend au milieu du peuple. Jamais, en Orient, les affaires ne se traitent en particulier; les ventes et les achats se font en public : ainsi l'exigent les habitudes locales et la sûreté des transactions. Abraham observe minutieusement le cérémo-

[1] Gen., xxiii, 2. Cf. Gen., l, 10-11 ; Deut., xxxiv, 8; I Sam. (I Reg.), xxv, 1; II Sam. (II Reg.), iii, 31, etc. — Sur les cris poussés par les pleureurs, dans les funérailles, en Égypte, voir Maspero, *Études sur quelques peintures funéraires,* dans le *Journal asiatique*, février 1880, p. 148-149. — Voir, Figure 35, une scène de deuil égypto-araméenne dans laquelle les pleureurs posent la main sur leur tête et poussent des cris. La Figure 35 reproduit une stèle élevée par un Araméen à la mémoire de son père et de sa mère. Elle a été trouvée à Saqqara (Égypte) en 1877 et on la conserve aujourd'hui au Musée de Berlin. Elle a 52 centimètres de haut (c'est-à-dire une coudée égyptienne) et est divisée en quatre registres. En haut, le globe solaire. Au-dessous le dieu Osiris est assis sur son trône; à droite sont Isis et Nephthys; à gauche un homme et une femme. les mains levées en signe de prière; leur chevelure montre que ce sont des Araméens. L'inscription porte : « Offrande à Osiris, prince de l'Amenti (séjour des morts), dieu grand, dieu d'Abydos, afin qu'il donne une bonne sépulture auprès du dieu grand à la fidèle dame Aḥitobu. » Près de la figure du mari, on lit : « Étranger, surnommé Hitop. » Ce couple était donc étranger en Égypte, comme Abraham et Sara en Palestine, mais les deux époux araméens avaient adopté la religion de l'Égypte. — Le second registre représente des cérémonies funèbres. — Le troisième nous montre les pleureuses, les unes debout, les autres prosternées. — Le quatrième contient une inscription en langue araméenne, dans laquelle Absel recommande son père et sa mère à Osiris. Elle est datée de la 4e année du règne de Xerxès (482 avant notre ère). Voir *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. ii, t. ii, fasc. ii, nº 122, 1889, p. 123-125.



35. — Stèle araméenne de Memphis.

nial usité en pareille circonstance, et en vigueur encore aujourd'hui : il se tient debout devant le peuple, *vayyaqôm*. C'est dans cette attitude qu'il s'adresse aux habitants d'Hébron, au milieu desquels il se trouve, il leur dit : *Benê-Ḥeṭ* ou enfants de Heth, en les appelant par leur nom de tribu, comme il dirait actuellement à ceux qui habitent ces lieux : *Beni-Keis* ou *Beni-Yemen*. « Je suis étranger parmi vous, » tels sont ses premiers mots. Il commence les pourparlers comme les commence invariablement un voyageur placé dans les mêmes conditions. Celui-ci ne manque jamais de dire, dans le dialecte actuel, *ana ghurîb*, comme Abraham dit alors : *gher anôki*. C'est un moyen efficace d'éveiller la sympathie des auditeurs, car, à leurs yeux, personne n'est digne de pitié comme l'étranger, toujours exposé à être traité en ennemi, c'est-à-dire pillé et dépouillé.

Après cette précaution oratoire, Abraham continue : « Donnez-moi donc en propriété un sépulcre au milieu de vous, afin que j'ensevelisse mon mort[1]. » La politesse orientale, qui est poussée jusqu'au raffinement, exigeait que les Héthéens lui offrissent leurs propres tombeaux, et ils le firent en effet. En entendant leur offre, Abraham, selon l'usage, s'inclina avec respect, *adoravit*, « devant le peuple du pays, » mais il savait très bien que leur langage n'était qu'un compliment obligé et qu'il ne devait pas les prendre au mot.

Il n'aurait point voulu d'ailleurs que les ossements de celle dont la race devait être bénie de Jéhovah fussent mêlés avec ceux des païens. Il insista pour avoir un tombeau qui lui appartînt en propre : il l'avait même déjà choisi.

Au milieu d'un bosquet d'oliviers ou de térébinthes situé à l'est, au point culminant d'Hébron, il avait remarqué un rocher où la nature avait creusé une double caverne, d'où

[1] Gen., XXIII, 4.

son nom de Makpelah[1]. C'était cette caverne qui devait devenir le tombeau des patriarches[2]. Elle était la propriété d'Éphron. Mais Abraham n'a garde de s'adresser directement au possesseur. Il s'adresse à ses voisins qui doivent nécessairement jouer le rôle d'intermédiaires entre le vendeur et l'acheteur. Aucune affaire, même un mariage, ne peut se traiter en Orient sans le secours d'un tiers, et Dieu sait combien les négociations sont longues, délicates, épineuses, surtout quand l'une des parties contractantes est un étranger. « S'il vous plaît que j'ensevelisse mon mort, dit Abraham aux Benê-Heth, après s'être levé et avoir *adoré* le peuple de la terre, écoutez-moi et persuadez à Éphron, fils de Séor, de me céder la caverne de Makpelah qui lui appartient, qui est située à l'extrémité de son champ. Je lui donnerai en argent le prix devant vous, afin que je possède un tombeau[3]. » C'est ainsi qu'Abraham s'adresse aux intermédiaires, non à Éphron lui-même. Celui-ci, assis au milieu de son peuple, les Benê-Heth, répond de manière à être entendu par tous ceux qui sont rassemblés à la porte de la ville : « Nullement, mon seigneur, écoute-moi : je te *donne* mon champ et la caverne qu'il renferme : je te le donne ; en présence des fils de mon peuple, je te le donne ; ensevelis ton mort[4]. » Que d'Européens ont ouï de nos jours,

[1] Makpêlah, מַכְפֵּלָה, *duplication*, de la racine כָּפַל, *kapal, doubler*. Notre Vulgate n'a pas conservé le nom propre Makpelah, elle traduit le sens, *Spelunca duplex*. — Les cavernes naturelles sont nombreuses en Palestine, dans les endroits où une formation crétacée est superposée au calcaire appelé par les géologues calcaire du Jura. Sur les cavernes de Palestine, voir Stanley, *Sinai and Palestine*, 1877, p. 150-154, et plus loin, t. III, Les Juges, ch. IX.

[2] Là furent ensevelis Sara, Abraham, Isaac, Lia, Jacob, Rébecca, Gen., XXIII, 11-20; XXV, 9; XLIX, 29-31; L, 13. Rachel eut son tombeau près de Bethléem, Gen., XXXV, 19.

[3] Gen., XXIII, 8-9.

[4] Gen., XXIII, 11. « Une expression favorite des Orientaux..... est : *khou-*

les mêmes paroles dans les mêmes contrées. Un Arabe *donne* aujourd'hui également sa maison, ses chevaux, son champ, en attestant comme témoins tous les spectateurs, et en accompagnant ce dire des protestations et des serments les plus sacrés; mais tout le monde sait que ce langage n'a pas d'autre but que de faire payer plus cher ce qu'on achète [1]. Abraham le savait, aussi lui paya-t-il quatre cents sicles d'argent pour entrer en possession de la caverne. « Qu'est-ce que cela entre moi et toi, quatre cents sicles [2]! » dit l'Héthéen. On entend souvent encore répéter cette même phrase par le vendeur; mais Abraham dut payer, comme cela arrive fréquemment de nos jours, trois fois la valeur du bien qui lui était cédé.

Il désirait la caverne, il ne marchanda point, et aussitôt *pesa* les quatre cents sicles d'argent. L'Orient possède maintenant comme nous des monnaies d'une forme, d'un poids et d'une valeur déterminés, néanmoins on pèse encore fréquemment l'argent, comme on le faisait alors; chaque marchand, à l'entrée des bazars, porte suspendues à la ceinture de petites balances pour peser les pièces de monnaie et s'assurer qu'elles n'ont pas perdu de leur poids [3].

dou balâh, « prends-le pour rien, » ce qui ne doit pas plus se prendre à la lettre que *beitî beitac*, « ma maison est ta maison. » C. Bädeker, *Palestine et Syrie*, in-12, Leipzig, 1882, p. 38. Voir Dieterici, *Reisebilder aus dem Morgenlande*, 2 in-12, Berlin, 1853, t. II, p. 168-169.

[1] En revenant d'Hébron à Bethléem, en 1888, nous rencontrâmes sur notre route un berger qui gardait son troupeau et nous lui demandâmes du lait. Il nous protesta qu'il nous le *donnait*, mais il aurait été fort mécontent de nous, si nous avions pris ses paroles à la lettre.

[2] Gen., XXIII, 15.

[3] L'usage de peser l'argent était chaldéen aussi bien que chananéen. Les mots employés, Gen., XXIII, 16, וישקל את־הכסף, *vayyišqôl eṭ-hakkésef*, sont les mêmes qui étaient employés en assyrien; *kuspa-isaqal*, porte une tablette grammaticale bilingue, *Cuneiform Inscriptions of western Asia*, t. II, pl. 113, col. II, lig. 44. On pesait aussi l'argent en Égypte. *Manuel biblique*, 9e édit, no 185, t. I, fig. 19, p. 307. Le mot

L'usage antique et l'usage actuel demandent que la description de l'objet vendu soit précise, minutieuse, et que tout ce qui en fait partie soit spécifié avec soin. Même dans la vente d'un champ, le contrat doit porter que les puits, les arbres qui s'y trouvent, sont vendus avec le champ, de même que dans la location d'une maison, il faut énumérer en détail chaque appartement, en haut et en bas. Aussi lisons-nous dans la Genèse : « Et fut confirmé (à Abraham) le champ d'Éphron, et la caverne de Makpelah qui regarde Mambré, et tous les arbres qui étaient dans le champ et qui étaient dans les alentours [1]. »

šékel, d'où l'on a fait *sicle*, signifie proprement *poids*, mais désigne, en outre, une espèce de monnaie, comme en France *livre* signifie un poids et une monnaie, comme en anglais *pound,* qui est dérivé de *pondus* « poids. » — C'est la première fois que nous trouvons le nom d'un poids. Plus haut, Gen., xx, 16, on lit seulement « mille argent » sans spécification. Ici le mot sicle désigne-t-il seulement un poids ou aussi une monnaie, de l'argent monnayé? La question n'est plus douteuse. La monnaie, dans le sens propre, c'est-à-dire la monnaie frappée, ne paraît dans l'Écriture qu'après la captivité de Babylone. La première monnaie juive semble avoir été frappée par Simon Machabée (I Mac., xv, 6). *Manuel biblique,* 1895, n° 185, 3°, t. I, p. 309. Cependant, du temps d'Abraham, les Égyptiens avaient des anneaux d'or et d'argent qu'on voit représentés sur les monuments et qui, étant d'un poids fixe, jouaient le rôle de monnaie. Il est impossible d'apprécier quelle était la valeur de l'argent à cette époque reculée. Lorsque les Septante traduisirent l'Ancien Testament en grec, de même que du temps de Notre-Seigneur (Matth., xvii, 24), le demi-sicle d'argent valait un didrachme grec, c'est-à-dire environ 1 fr. 42. La caverne de Makpelah aurait, d'après cette évaluation, coûté à Abraham de 1100 à 1200 francs, mais l'argent avait alors en Palestine une valeur tout autrement considérable qu'aujourd'hui. — Sur l'origine de la monnaie, voir Fr. Lenormant, *Revue littéraire de l'Univers,* n° 9, 25 mai 1877, p. 152; Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques, dans le *Journal officiel,* 16 mai 1877, p. 3678; 7 juin, p. 4244; 14 juin, p. 4372.

[1] Gen., xxiii, 17. Cette minutie de détails se trouve également dans quelques contrats assyriens sur briques qui ont été retrouvés. En voici un exemple : « Marque de l'ongle de Sarru-ludari, marque de l'ongle d'A-tar-suru, marque de l'ongle de la femme Amat-Sahula, femme de Bel-du

Enfin l'accord est ainsi conclu et le contrat accepté : *videntibus filiis Heth et qui cunctis intrabant portam civitatis illius* [1]. C'est là ce qui donne force et valeur au contrat. Quand une vente doit être effectuée dans une ville ou dans un village, indépendamment des intermédiaires, toute la population se rassemble autour des parties contractantes, au lieu habituel des réunions, c'est-à-dire autour ou près de la porte de la ville. Tous prennent part aux débats comme s'ils y étaient personnellement intéressés. Ils sont tous ainsi témoins, connaissent les détails et les circonstances de l'affaire, et la transaction est *confirmée,* sans aucun écrit. Toute transaction attestée de la sorte est légale et inattaquable, tandis que les titres écrits de propriété les plus authentiques, revêtus de toutes les formes, sont de nulle valeur sans le témoignage d'un témoin vivant.

Après avoir étudié le contrat de vente du champ d'Éphron,

ru,... propriétaire de la maison vendue. (Suivent quatre marques d'ongles équivalant à nos signatures.) Toute la maison avec ses ouvrages en bois, et ses portes, située dans la cité de Ninive, contiguë aux maisons de Mannuki-aḫi et d'Illu-kiya, la propriété de Sukaki, il a vendue, et Tsillu-Assur, l'astronome, un égyptien, pour un *manéh* d'argent (selon l'étalon) royal, en présence de Sarru-ludari, d'Atar-suru et d'Amat-Sahula, femme de son propriétaire, l'a reçue. Tu as compté toute la somme. La mise en possession a été faite. L'échange et le contrat sont conclus. Il n'y a pas de dédit possible. » Viennent ensuite une amende contre celui qui violerait le contrat, les noms des témoins et la date, le 16 sivan de l'éponymie de Zaza, c'est-à-dire de l'an 692 avant Jésus-Christ. *Records of the past,* t. I, p. 141. Cf. *Cuneiform Inscriptions of western Asia,* t. III, planche 46-50 ; quatre contrats de la planche 48 portent les marques d'ongles, en guise de signatures, comme la croix des illettrés de nos jours. Voir aussi *Manuel biblique,* 9e édit., t. II, n° 1007, fig. 92, 93, p. 706, 707. — Les conventions se faisaient, à Babylone, dans les temples et étaient jurées au nom des dieux et du roi. Smith, dans les *Records of the past,* t. V, p. 109. — Le cardinal Massaja, *Trente-cinq années de missions,* t. IV, p. 128-129, donne un contrat de vente en Abyssinie avec des formalités qui rappellent celles de l'achat de la caverne de Makpelah.

[1] Gen., XXIII, 18.

nous ne pouvons quitter ce lieu vénérable sans dire quelque chose de son histoire et des efforts tentés dans ces dernières années, pour pénétrer dans le tombeau des patriarches.

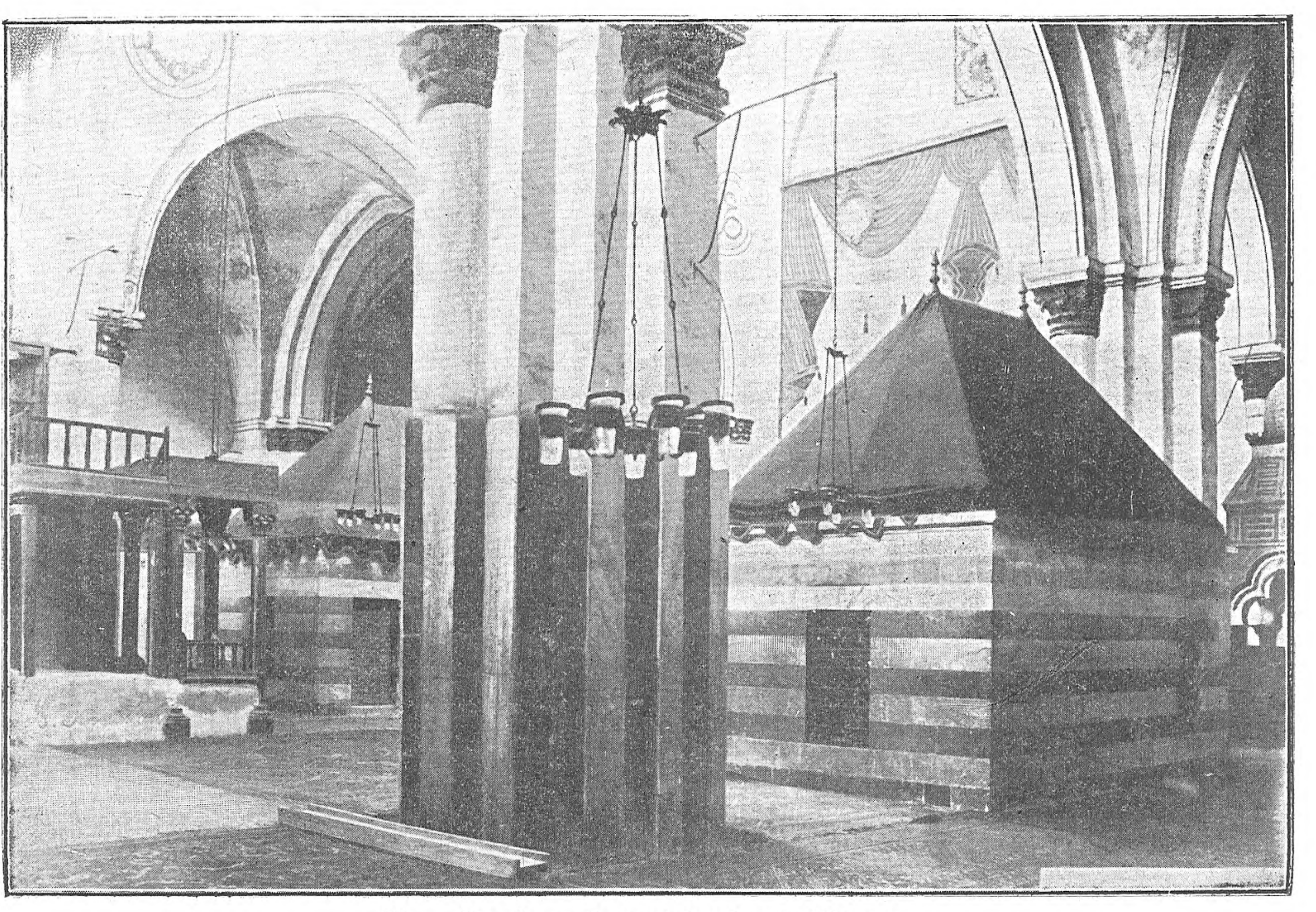
L'emplacement de la caverne de Makpelah est parfaitement connu. La tradition n'a jamais varié à ce sujet. Aujourd'hui les tombeaux des patriarches sont enfermés dans une mosquée inaccessible aux Européens; mais sainte Paule les vit encore, quand elle se rendit à Hébron en pèlerinage [1]. Le *ḥaram* ou enceinte sacrée de la mosquée actuelle est entouré d'un mur imposant, qui forme un parallélogramme, et est regardé comme le plus ancien et le plus beau reste de l'architecture de la Palestine [2]. Il a été l'objet de l'admiration de tous les voyageurs, depuis le pèlerin de Bordeaux en 333 [3], jusqu'au comte de Vogüé [4]. Extérieurement il est orné

[1] Lagrange, *Histoire de Sainte Paule*, 1867, p. 281; S. Jérôme, *De loc. heb.*, t. XXIII, col. 862. D'autres voyageurs et pèlerins les ont vus aussi dans les premiers siècles chrétiens.

[2] G. Rosen, *Die Patriarchengruft zu Hebron, Zeitschrift für allg. Erdkunde*, 1863, t. I, p. 394. Ce mur a 65 mètres de long sur 38 de large et environ 9 de hauteur. Les pierres en sont énormes. Quelques-unes ont jusqu'à six mètres de longueur. Elles ressemblent à celles du mur salomonien du temple de Jérusalem, que nous décrirons, t. III, partie III, l. I, ch. III. Voir V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III. On peut dire que les deux chapitres LXXIII, et LXXIV, qu'il a consacrés à Hébron, épuisent la matière sur cette localité, p. 214-256. — H. B. Tristram a donné une belle vue d'Hébron et du Haram dans ses *Pathways of Palestine*, in-4°, Londres (1882).

[3] « Ubi est memoria per quadrum ex lapidibus miræ pulchritudinis. » *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*, dans les *Œuvres complètes* de Chateaubriand, Paris, 1826, t. X, p. 217.

[4] « Extérieurement, la vue est arrêtée par un mur très élevé et qui, à lui seul, offre le plus grand intérêt... Cette belle enceinte a un caractère tout particulier. » Melchior de Vogüé, *Les Églises de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 344-345. Tous les architectes sont unanimes à admirer le *Haram*. Voir J. Fergusson, *The Holy Sepulcre and Temple at Jerusalem*, Londres, 1865; Chauvet et Isambert, *Itinéraire de l'Orient*, t. III, 1882, p. 223.



36. — Tombeau des patriarches à Hébron.

de colonnes engagées, sans chapiteaux, supportant un simple filet qui orne la muraille. La partie intérieure a été décrite, il y a une soixantaine d'années, par Badia, renégat espagnol, qui avait pris le nom d'Ali-Bey. La mosquée elle-même n'a pu être visitée par un chrétien qu'à la suite de la guerre de Crimée. En 1861, la Porte accorda au prince de Galles l'autorisation d'y pénétrer; mais le futur héritier de la couronne d'Angleterre lui-même fut obligé de s'arrêter à l'entrée de la caverne de Makpelah et il ne lui fut permis d'en apercevoir que l'ouverture. Le marquis de Bute, le célèbre converti anglais, qui a obtenu de visiter la mosquée en 1866, n'a pas été, naturellement, plus favorisé[1]. Il en a été de même du prince héritier de Prusse[2], le troisième personnage à qui un firman avait permis l'entrée du Haram en 1869[3].

Le prince de Galles était accompagné par plusieurs savants qui ont publié une relation détaillée de leur visite[4], mais sans pouvoir donner, d'après ce que nous venons de dire, aucun

[1] Voir le résumé de la description du marquis de Bute, dans Porter, *Handbook for Syria and Palestine*, 1875, p. 104.

[2] Le prince Friedrich Wilhelm, né en 1831, devenu empereur d'Allemagne le 8 mars 1888, sous le nom de Frédéric III, mort le 15 juin 1888.

[3] Ce qui a été impossible à ces grands personnages ne l'a pas été à un photographe. Le sultan ayant désiré pour son album les tombeaux des patriarches, un artiste a été introduit récemment dans le lieu sacré pour les photographier. Grâce à l'obligeance de M. l'abbé Bastoul, vicaire à Montauban, nous pouvons les reproduire ici, Figures 36 et 37.

[4] Cette visite a été racontée en détail par deux savants qui accompagnaient le prince de Galles, le consul de Prusse, G. Rosen, *Die Patriarchengruft zu Hebron, deren Besuch durch den Prinzen von Wales und ihre Bedeutung für die biblische Archäologie*, in-8°, Berlin, 1853, et le doyen de Westminster, A.P. Stanley, *The Jewish Church*, Appendix II, *The cave of Macpelah*, t. I, p. 448 et suiv. Les princes de la famille royale d'Angleterre qui ont visité la Palestine en 1882 ont pu pénétrer dans la mosquée d'Hébron, mais non dans la caverne, avec le capitaine Conder, *Weekly Times*, 30 juin 1882.

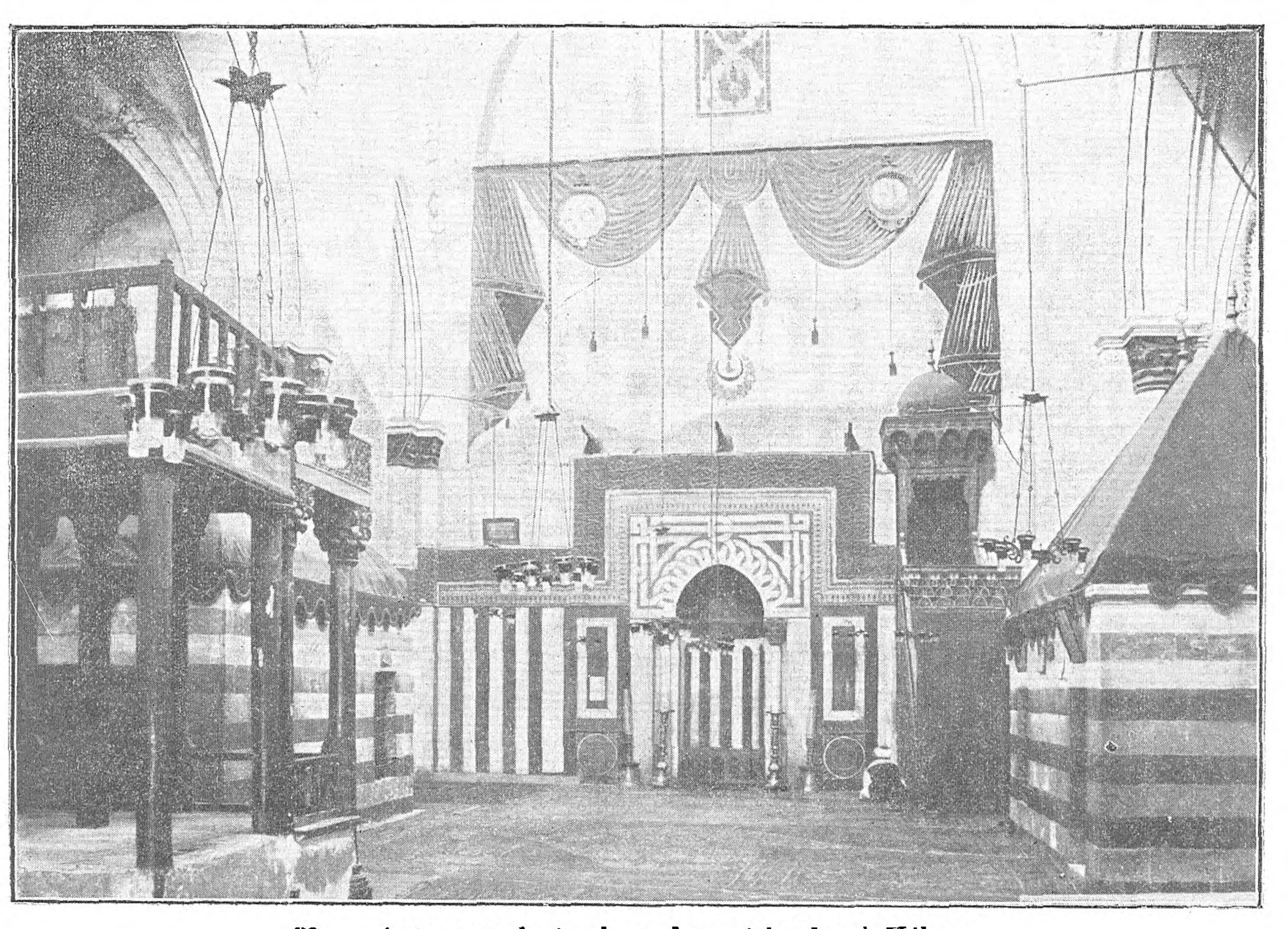
renseignement sur l'intérieur de la caverne. Un architecte piémontais, M. Pierotti, attaché au service du sultan, a réussi, grâce à la protection du gouverneur de Jérusalem et du gouverneur d'Hébron, à pénétrer trois fois, habillé en Arabe, dans la mosquée d'Abraham, le 8 novembre 1856, le 7 janvier et le 25 août 1859. C'est à lui que nous devons les maigres renseignements que nous possédons sur Makpelah.

A sa première visite, il ne put rien voir.

« Le 7 janvier 1859, dit-il, en racontant la seconde, une favorable occasion me procura le plaisir de rentrer dans l'intérieur de l'enceinte sacrée, et par les trous contigus aux sarcophages par lesquels on fait habituellement descendre une lampe [1], il me fut permis d'abaisser une corde que j'avais subdivisée en décimètres. Les mesures obtenues m'indiquèrent que le sol inférieur de la caverne avait deux niveaux différents, et m'apprirent l'épaisseur de la roche supérieure contiguë au pavement de la mosquée. J'obtins aussi beaucoup d'éclaircissements fort intéressants qui me confirmèrent que le vide de la caverne est plus étroit en sens longitudinal et transversal que le périmètre limité du mur judaïque.

» Cette seconde visite me fit donc voir, par le fait, pourquoi cette localité fut anciennement appelé *Macpéla*, c'est-à-dire, *caverne double*. En effet, le sol inférieur présente deux niveaux differents, et comme le mur nord de la mosquée m'assura qu'elle devait être fondée sur un terrain des plus résistants, j'en conclus que dessous, dans la caverne, devait se trouver une division remarquable; et ce qui fortifia ma pensée, c'est l'ouverture qui communique avec la

[1] Le prince de Galles ne put obtenir que cette lampe fût allumée. « Il plaît au saint d'avoir la lampe allumée pendant la nuit, lui dirent les musulmans, mais non en plein jour. » A. P. Stanley, *The Jewish Church*, Appendix II, t. I, p. 505. Le prince et sa suite durent se contenter de cette réponse et se retirer ainsi sans avoir rien vu. Le consul de Prusse, M. Rosen, raconte quel fut leur désappointement, *Die Patriarchengruft zu Hebron*, p. 401-402.



37. — Autre vue du tombeau des patriarches à Hébron.

caverne qui est située devant la porte de la mosquée, d'autant plus que j'appris, en termes positifs, que c'était par celle-là que le chef Santon du Haram descendait pour aller retirer les suppliques que les fidèles de l'Islam adressent aux patriarches en les jetant par l'ouverture supérieure.

» Le 25 août 1859, je vis ouvrir et élever la porte horizontale qui ouvre le passage à la caverne, situé dans le portique. Je vis retirer un tapis, ensuite ouvrir avec une clef une grille de fer, et le chef descendre par un petit escalier taillé dans une pierre dure et large de soixante-dix centimètres. Quelques-uns suivirent l'heureux chef; moi couvert, protégé et assisté par différents individus qui, avec des discours, occupaient les cerbères, je parvins à descendre trois marches, et bien que de fortes mains m'empoignassent avec véhémence pour m'obliger à sortir, et que d'autres me frappassent, je réussis à descendre la cinquième marche et à me courber de manière à voir la caverne dans la direction du nord, à voir des sarcophages de pierre blanche[1], et enfin à remarquer que du côté sud, à proximité de l'escalier, existait la paroi de roche, devant une ouverture qui met en communication la caverne supérieure avec l'inférieure, au moyen de marches basses taillées dans le roc. Les coups reçus et les imprécations qui me furent lancées ne diminuèrent pas la grande satisfaction que j'éprouvai dans le moment et que j'éprouve encore, de pouvoir dire que j'ai vu quelque chose de la caverne, et le jour où un individu pourra à son aise rester dans cet endroit obscur, il verra que j'en ai écrit un fidèle rapport. Je ne vis pas les sépulcres (proprement dits), mais j'ai la conviction qu'ils sont de la forme de ceux de Rachel, de Samuel et de celui qui se trouve à Nébi-Mousa. C'est dans l'inté-

[1] Josèphe, *Ant. jud.*, I, XIV, décrit les tombeaux comme construits en beau marbre et d'un travail exquis.

rieur de ces sépulcres qu'un jour se retrouveront les restes des patriarches et la momie de Jacob[1]. L'histoire, les traditions, les légendes sont d'accord pour dire qu'ils n'ont jamais été profanés[2]. »

Un document anonyme du XIIe siècle, demeuré jusqu'ici inconnu, et communiqué pour la première fois à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 26 janvier 1883, par les soins du comte Riant, contredit en partie les affirmations de l'architecte piémontais. Le manuscrit qui le contient est d'une époque où les chrétiens étaient encore maîtres de la Palestine. Il raconte l'invention des tombeaux des patriarches en 1119 ou 1120, par le moine Arnoul, du couvent d'Hébron. Dans une première tentative, Arnoul n'avait rien découvert dans la caverne. Le lendemain 26 juin, il fut plus heureux.

« Le prieur invita Arnoul à pénétrer une seconde fois dans la grotte et à fouiller le sol de tous côtés avec le plus

1 « Il est non seulement possible, mais très probable, dit M. Porter *Handbook for Syria and Palestine*, 1875, p. 105, que les restes des patriarches, spécialement le corps de Jacob, embaumé à la manière égyptienne, sont encore dans leurs tombeaux... Peut-être le jour n'est pas éloigné où le mystère sera éclairci. » Voir aussi E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, 1871, t. II, p. 397. — Les corps momifiés à la manière égyptienne sont si bien conservés que, si l'on en fait macérer une partie dans l'eau chaude, elle reprend l'apparence naturelle de la chair et se putréfie ensuite lorsqu'on l'expose à l'action de l'air. J. N. Hoare, *Religion of the ancient Egyptians*, dans le *Nineteenth Century*, décembre 1878, p. 1119.

2 Pierotti, *Macpéla*, Lausanne, 1869, p. 93; Laurent de Saint-Aignan, *Le sépulcre d'Abraham et de Josué*, 1870, p. 11-12. M. Pierotti avait déjà publié sa visite dans le *Times* du 30 avril 1862. Dans Stanley, *Jewish Church*, t. I, p. 508. — Le Dr Fränkel a pénétré, en 1843, dans la grotte de Makpêlah, après avoir soigné le scheik d'Hébron, Abd-el-Rachman; il vit, dit-il, sur les sarcophages, lorsque le damas vert qui les recouvre eut été levé, les noms des patriarches, écrits en lettres d'or, en hébreu et en arabe. Fränkel, *Nach Jerusalem*, 1858, t. II, p. 478-479.

grand soin, dit l'auteur anonyme. Arnoul obéit, prend un bâton et entre dans la grotte. En fouillant la terre avec son bâton, il trouva les os de saint Jacob. Et à ce moment, ignorant à qui ils appartenaient, il les réunit en un monceau. Puis allant plus avant et examinant avec plus d'attention, il vit vers la tête de saint Jacob l'entrée d'une seconde grotte, où se trouvaient les os des bienheureux Abraham et Isaac, mais la grotte était alors fermée. Quand il l'eut ouverte, il examina alors l'excavation, y entra, et trouva au fond le corps scellé du patriarche saint Abraham. A ses pieds étaient les os du bienheureux Isaac, son fils. Car ils ne furent pas tous, comme quelques-uns le prétendent, renfermés dans la même caverne; mais Abraham et Isaac le furent dans celle de l'intérieur et Jacob dans celle de l'extérieur. Arnoul, ayant trouvé cet immense et incomparable trésor, sortit de la caverne pour aller annoncer au prieur et à ses frères qu'il avait rencontré les restes des saints patriarches. Ceux-ci, apprenant ce qu'ils attendaient depuis si longtemps, laissèrent éclater leur joie en hymnes et en cantiques et glorifièrent Dieu. Alors Arnoul prit de l'eau et du vin, lava les os des saintes reliques et posa, après les avoir scellés, les restes des saints patriarches sur des tables de bois préparées à cet effet. Puis il les laissa et s'en alla. Le prieur fit sortir tous les moines et, en leur présence, scella l'entrée de la grotte, pour que personne ne pût y entrer sans sa permission. Le lendemain, quelques-uns y allèrent pour prier et, en tournant sur la droite, aperçurent des lettres gravées sur des pierres; ils firent part de leur découverte à leurs frères. Ils soulevèrent une pierre et ne trouvèrent que la terre. Mais ils pensèrent que ces lettres avaient une raison d'être. Ils tournèrent alors sur la gauche et, ayant percé le mur, trouvèrent, le 27 juillet, environ quinze vases d'argile pleins d'ossements; mais ils ne purent connaître d'une manière certaine à qui

ils appartenaient. Pourtant on peut conjecturer que c'étaient les restes de quelques patriarches d'Israël[1]. »

Le témoignage du document inédit du XII[e] siècle serait décisif, s'il nous expliquait à quels signes ou par quels moyens le moine latin Arnoul a pu discerner les ossements des patriarches hébreux. Faute de cette explication, il reste des doutes sur les identifications du religieux d'Hébron. La Bible nous l'affirme clairement : le corps de Jacob fut momifié à la manière des Égyptiens[2]. Comment n'aurait-on plus trouvé que les ossements du fils d'Isaac? Il est donc permis d'espérer encore que le corps du saint patriarche est caché dans quelque partie de cette caverne où Joseph le transporta pieusement de la terre de Gessen.

Arrêtons-nous à cette grotte de Makpelah où les restes mortels d'Abraham furent placés à côté de ceux de Sara. Nous l'avons suivi depuis son berceau jusqu'à sa tombe, en passant toutefois sous silence plusieurs événements importants de sa vie, les principaux même, le sacrifice d'Isaac et les promesses faites à l'ancêtre du Messie. Nous l'avons vu, non dans toute la beauté de son caractère, mais semblable en apparence, par les usages et les coutumes, aux nomades au milieu desquels il vivait, en réalité incomparablement au-dessus d'eux par la religion et la piété, monothéiste au milieu de ces Chananéens qui adorent « mille dieux, mâles et femelles[3]. » Nous nous sommes occupés

[1] *Journal officiel*, 30 janvier 1883, p. 528. Voir Riant, *Invention de la sépulture des patriarches Abraham, Isaac et Jacob à Hébron, le 25 juin 1119*, in-4°, Gênes, 1883, tirage à part des *Archives de l'Orient latin*, t. II, 1883, p. 411-421.

[2] Gen., L, 2-3. Voir au t. II, l. III, ch. X, p. 195-196.

[3] Voici ce qu'on lit dans un traité conclu vers l'époque de la naissance de Moïse entre Ramsès II et les Khétas qui habitaient alors la terre de Chanaan (c'est le plus ancien traité connu) : « La tablette d'argent, elle est déclarée par les mille dieux, les dieux mâles et femelles, ceux qui sont

seulement des faits que les découvertes modernes expliquent ou confirment. Nous avons vu que l'assyriologie fixe définitivement le lieu de sa naissance et qu'elle justifie contre le rationalisme l'exactitude des détails donnés par le chapitre XIV de la Genèse, sur la puissance des rois d'Élam à cette époque et sur leurs vassaux; nous avons établi que l'égyptologie est parfaitement d'accord avec Moïse, relativement aux détails du voyage du saint patriarche en Égypte; nous avons montré enfin la fidélité des tableaux de mœurs peints dans son histoire. Ne sommes-nous pas en droit de conclure, après cet examen, que l'historien d'Abraham est un historien exact et véridique, puisque toutes les parties que nous pouvons contrôler dans son récit sont à l'abri de toute attaque?

Nous allons maintenant constater la même exactitude dans l'histoire de Joseph.

de la terre de Khéta, de concert avec les mille dieux, les dieux mâles et femelles, ceux qui sont de la terre d'Égypte ,... Sutech de Khéta, Sutech de la ville d'A..., etc. Astarata (Astarté) de Khéta, etc. » *Records of the past*, t. IV, p. 30-31.

APPENDICE I.

L'ORIGINE CHALDÉENNE D'ABRAHAM ATTESTÉE PAR LA LANGUE ET LES USAGES DES HÉBREUX.

Abraham en quittant la Chaldée, afin de se rendre dans la Terre Promise, emporta de sa patrie, pour ainsi parler, son acte de naissance, et légua à sa postérité, par la langue et les usages qu'il lui apprit, ses titres d'origine. La communauté de langage, de traditions et de coutumes, ne permet pas de douter que les Chaldéens et les Hébreux n'aient eu les mêmes ancêtres. La grammaire et le dictionnaire assyriens[1] déposent hautement en faveur de l'exactitude de la Genèse, plaçant en Chaldée le berceau des Hébreux; et la philologie sémitique nous fournit maintenant le moyen de faire toucher du doigt la fausseté de certaines théories aventureuses d'outre-Rhin. Hitzig, non moins célèbre par son imagination fantaisiste que par sa science, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, publiée cependant en 1869, à une époque où les progrès de l'assyriologie étaient suffisants pour l'éclairer sur la fausseté de sa théorie, Hitzig soutient, contrairement à la Genèse, que les ancêtres d'Abraham étaient des Aryas, des Hindous venus de l'Inde par mer[2].

[1] La langue qui se parlait en Chaldee a reçu le nom d'assyrienne, parce que les premières grandes découvertes cunéiformes ont été faites en Assyrie; mais l'Assyrie tenait de la Chaldée sa langue et sa civilisation tout entière. Cette langue est donc appelée improprement assyrienne et devrait s'appeler plutôt chaldéenne.

[2] F. Hitzig, *Geschichte des Volkes Israels*, t. I, p. 40-41. « Es kamen auch

Il donne du nom d'*Abram* cette étrange étymologie : *ape*, « tête, qu'il compare à *apex*, ἀκή, et *râm*, copte *rômi*, « homme. » Comparer Ramà, le dieu indien[1]. Il trouve aussi une origine sanscrite à *Abraham*, il y voit le mot *Brahman*[2]. Le nom de Saraï rappelle la nymphe Saraju et prouve, selon lui, que les relations que ces noms supposent avec l'Inde n'ont pas eu lieu par l'intermédiaire du zend., car dans ce cas, *Saraï* serait devenu *Harôju*[3], etc. Et c'est sur ces fondements qu'il conclut que l'histoire d'Abraham est un mythe et que la Genèse se trompe en faisant du patriarche un Sémite!

Le nom d'Abram est réellement assyrien; il a été retrouvé, comme nom propre, dans les monuments indigènes, sous sa forme assyrienne ; *Abu-ramu*, ou sans la terminaison assyrienne, *Ab-ram*. Plusieurs siècles après la mort d'Abraham, ce nom d'Aburamu était porté par un fonctionnaire qui figure dans la liste des éponymes, c'est-à-dire des magistrats qui, à Ninive, comme les archontes à Athènes et les consuls à Rome, donnaient leur nom à l'année. Aburamu signifie, comme on l'a toujours expliqué, « père élevé[4]. »

Inder zu Schiffe, welche sich am Euphrat und Tigris langs hinaufzogen... Abraham das... indische Herkommen aufrecht erhält, dass der einem Andern Schwörende die Hand unter dessen Schenkel legen soll. »

[1] F. Hitzig, *Geschichte des Volkes Israels*, t. I, p. 41-43.

[2] Voltaire a souvent rapproché dans ses écrits le nom d'Abraham de Brama et de brahman. Voir Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, édition de 1827, t. II, p. 346-353. Y aurait-il donc en Allemagne des savants qui font des emprunts à la science de Voltaire?

[3] F. Hitzig, *Geschichte des Volhes Israels*, t. I, p. 42.

[4] Table des Éponymes, à l'an 677, du temps de Manassé, roi de Juda. Abram fut depuis appelé *Abraham* ou « père de la multitude, » de la racine *raham*, conservée en arabe et qui signifie « multitude. » Dieu changea ainsi le nom du père des croyants, pour le rendre plus expressif, lorsqu'il lui prophétisa sa grandeur, Gen., XVII, 5. Le nom de son épouse, שׂרי, *Śaraï*, fut changé en même temps en שׂרה, *Śarah*. L'étymologie du nom de Sara a été expliquée de diverses manières. Voir Köhler, *Lehrbuch*

Abram est donc un nom parfaitement sémitique, d'origine sémitique, et en usage dans les pays baignés par l'Euphrate et le Tigre.

Nous voyons par là que le nom de père, *'ab*, est le même en assyrien et en hébreu. Il en est de même des autres noms de parenté. Assyrien, *ummu*, hébreu, *'êm*, « mère; » A. *aḥu*, H. *'aḥ*. « frère. » Le nom assyrien de « fils, » *hablu*, *habal*, qui s'est perdu dans l'usage en hébreu, s'y est conservé dans le nom d'*Abel*, le « fils » d'Adam et d'Ève[1]. L'A. *aldu* est l'H. *yěled*, « fils, enfant. » *Bin* ou *ben*, « fils, » en hébreu, se trouve en assyrien sous la forme *bunu*, « fils, » et dans la locution *bin bin*, « petit-fils[2]. » « Fille » se dit en hébreu, *baṭ*, pluriel, *banoṭ*; en assyrien, *bintu*, pluriel, *banâti*. « Beau-père, » A. *ḥaṭan*, H. *ḥôṭen*. « Belle-mère, » A. *emĕtu*, H. *ḥâmôṭ*. « Belle-fille, » A. *hallatu*, H. *kallah*. Ceux que nous appelons « cousins » ne se distinguent pas des « frères » dans les deux langues. Dans un syllabaire assyrien, le mot *sibut*, identique à l'hébreu *šêbah*, « vieillesse chenue, » exprime l'idée de grand-père, » et *sibtu* celle de « grand'-mère. » Les relations de parenté s'expriment d'ailleurs dans les deux langues par un tel fils d'un tel, fils d'un tel, etc.

Adam signifie « homme » en Chaldée et en Palestine[3], de

der biblischen Geschichte, 1875, p. 113. D'après Pfeiffer, *Sarai und Sarah*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1871, p. 147, *Saraï* signifie *joyeuse*, *heureuse*, et *Sara*, *qui réjouit*. L'explication ordinaire est la meilleure : *Saraï* signifie « ma princesse, » et *Sara*, « princesse, » c'est-à-dire la princesse ou la reine par excellence, la reine universelle. Les inscriptions cunéiformes nous ont appris qu'à l'inverse de ce qui a lieu en hébreu, *sar* est au-dessus de *mélek*, de sorte que *Sara* doit être plus que *Melcha*, le nom de sa belle-sœur. Gen., XI, 29; XXII, 20. *Sara* est le titre le plus élevé que pût recevoir l'épouse d'Abraham.

1 Voir plus haut, p. 290-291.

2 Schrader, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 193.

3 Avec cette différence cependant que la première radicale est redoublée en assyrien, *dadmi*, *dadme*. Norris, *Assyrian Dictionary*, t. I, p. 225.

même que l'assyrien *nisu* est l'hébreu, *'ĕnoš*, « homme; » l'A. *iššati*, l'H. *išša*, « femme; » l'A. *bukur*, l'H. *bekôr*, « aîné; » l'A. *zir*, l'H. *zéra'* « race, postérité, famille ».

Dieu porte le même nom sur les rives de l'Euphrate et sur les bords du Jourdain. A. *Ilu*, H. *'El*. La prière se désigne par la même locution dans l'une et l'autre contrée, A. *nis kati*; H. *mas'aṭ kappaïm*, proprement « élévation des mains, » parce qu'on élevait les mains en priant[1]. Le « péché » se dit : A. *hittu*, H. *het'*; la « bénédiction, » A. *barikiti*, H. *berâkâh*; « le sacrifice, » A. *niqu*, comparer hébreu *naqa*. Le nom de « seigneur, maître, » *ba'al* est resté un substantif commun en hébreu; les Assyriens, comme les Chananéens, ont désigné ainsi un dieu particulier le dieu *Bi'lu*, connu sous le nom de Bel, et lui ont donné une épouse dont ils ont fait une déesse, *Bi'lit*. Nous pouvons juger, par ces traits, des ressemblances des deux langues et du caractère propre des deux peuples. Ces deux frères qui désignent tous leurs parents et même Dieu par le même nom, n'honorent pas le Seigneur de la même manière. Abraham lègue le monothéisme à ses enfants, tandis que la Chaldée fait autant de dieux personnels des titres d'honneur qu'elle avait d'abord donnés au seul Dieu.

L'identité de langue que nous venons de constater pour les noms de parenté et les termes religieux, nous la retrouvons pour la plupart des choses usuelles.

Les noms des membres du corps sont semblables en Chaldée et en Palestine, et ils ont non seulement le même sens

Adam, en hébreu, désigne l'homme en général; *dadmi*, en assyrien, signifie aussi les « hommes, les gens » *Adammumu* a, en assyrien, le sens de *rouge*, comme *'ĕdôm*. en hébreu. *Admu*, en assyrien, signifie « jeune enfant. » Il signifie aussi homme dans un fragment de la Genèse chaldéenne. Voir Delitzsch, *Chaldäische Genesis*, p. 304.

[1] Cf. Figures 29 et 30, p. 436, 441. — Voir d'autres analogies de ce genre, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. II, p. 65, et dans les *Records of the past*, t. III, p. 39 et suiv., notes.

propre, mais, ce qui est encore plus remarquable, d'ordinaire le même sens figuré.

Assyrien.	Hébreu.
ri'su,	*r'oš*, « tête, chef, sommet; »
qaqqadu,	*qodqôd*«, tête, crâne; »
'inuv,	*'aïn*, « œil; »
nisit,	*'išôn*, « prunelle [1]; »
appa,	*'af*, « nez; »
pu, *pi*,	*pé*, *pi*, « bouche; »
saptav,	*šafah* « lèvre; »
uznu,	*'ozen*, « oreille; »
panu, *pan*,	*pânéh*, « visage, partie antérieure, front, devant; »
lisanu,	*lâšôn* « langue (organe), langage, nation; »
idu,	*yad*, « main, force, puissance; »
birki,	*birkaïm*, « genoux; »
zumbi,	*zânâb*, « queue; »
ramani, *ri'imu*,	*raḥam*, *raḥamîm*, « entrailles, affection grâce miséricorde; »
libbu,	*lêb*, « cœur, intérieur [2]; »
pagar,	*péger*, « cadavre. »

« Pied » seul est différent : il se dit *si'ibu* en assyrien, *régel*, en hébreu. Il faut observer également que « main »

[1] אישון signifie proprement « petit homme. » Ce nom doit avoir été donné à la prunelle, parce que l'image de l'homme s'y reflète sous la forme d'un « petit homme. »

[2] La locution « parler dans son cœur, » (pour « se dire à soi-même, penser, » est également usitée en hébreu et en assyro-chaldéen, A. *kihav ikbi itti libbisu*. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 211. Hébreu, ויאמר בלבו, *vayyomer belibbô*. Gen., XVII, 17. La locution « son cœur s'aggrava, » pour il s'opiniâtra, il s'endurcit, est aussi tout à la fois assyrienne et hébraïque. A. *ikbud libbasunu*, Cylindre de Taylor, col. V, l. 7. H. ויכבד לב פרעה, *ikbud lêb Pare'ôh*. Exod., IX, 7.

s'exprime plus ordinairement en assyrien par *katu*, inconnu en hébreu. Mais « droite » et « gauche » sont les mêmes dans les deux langues. A. *imnu* et *sumilu*, H. *yamin* et *šemo'l*. « Vêtement » se dit *lubulti* et *lubušti* en chaldéen, *lebouš* en hébreu. N'oublions pas le nom de l'âme, A. *napistu*, H. *néfeš*.

Même communauté de noms, entre l'assyrien et l'hébreu, pour désigner les objets qui frappent le plus l'œil de l'homme :

	Assyrien.	Hebreu.
le ciel,	*sami,*	*šamaïm*[1] ;
la terre,	*irsit,*	*'ěreṣ ;*
la mer,	*yamu*, et plus ordinairement *tihamti*, H. *yam* et *ṭehôm*, ce dernier désignant poétiquement la mer et, dans le premier chapitre de la Genèse, l'abîme primordial;	
le fleuve,	*naharu,*	*nahar ;*
un marais,	*agammi,*	*'agam ;*
l'eau,	*mii,*	*maïm;*
le feu,	*isu,*	*'ěš ;*
le soleil,	*samas,*	*šéměš ;*
les étoiles,	*kakkabu,*	*kokab*[2] ;
le jour,	*yumu,*	*yòm ;*
la lumière,	*uru,*	*'òr ;*

[1] « Das Wort *Samû* ist allerdings ein singular ; aber es ist uns aufgefallen, dass sowohl das hebr. שמים, als das ass. *samé*, als Plural aufgefasst werden ; beides sind Duale. » Oppert, *Götting. gelehrte Anzeigen*, 7 novembre 1877, p. 1425.

[2] La métaphore fréquemment employée dans la Genèse pour exprimer une multitude innombrable, ככוכבי השמים, *kekokbé hašsamaïm*, Gen., XXII, 17 ; XXVI, 4 ; XV, 5, est aussi usitée en assyrien : *kima kakkabi sami minuta la isu*, dit Asurnasirhabal, en parlant de la multitude de ses prisonniers.

	Assyrien.	Hebreu.
un luminaire,	*nur,*	*ner;*
la nuit,	*lilatuv,*	*laïla;*
le monde,	*'ilamu,*	*'olam;*
une ville,	*'iru,*	*'ir;*
une maison,	*bît,*	*beiṭ;*
une tente,	*alu,*	*'ohel;*
un chemin,	*darugu, urḥu,*	*dérek, 'oraḥ;*
un jardin,	*ginu,*	*gan;*
un arbre,	*'iṣ,*	*'eṣ;*
une pierre,	*abnu,*	*'ĕben,*

Abraham connaissait les boissons fermentées quand il quitta la Chaldée, de même que l'huile, les coupes, puisque toutes ces choses portent le même nom en Palestine qu'en Chaldée :

Assyrien.	Hébreu.
sikar,	*šêkar,* « boisson fermentée; »
samnuv,	*šémen,* « huile; »
qabuat,	*qubba'aṭ,* « coupe; »
suquti,	*šoqeṭ,* « coupe. »

La locution « manger et boire » est usitée en assyrien et en hébreu et exprimée par les mêmes verbes :

'ikulu istû, *'oklu vayïšṭu.*

Les noms des armes de guerre sont également semblables :

Assyrien.	Hébreu.
qastav,	*qěšeṭ,* « arc; »
buruḥi,	*beriaḥ,* « lance; »
narkabtuv,	*merkabuh,* « chariot. »

Le mot *salmu* ou *šalôm* signifie dans les deux langues « santé, salut, paix, salutation. »

Un des noms de chef du peuple se prend de la vie pastorale, comme le ποιμὴν λαῶν d'Homère. A. *riu*, H. *rô'éh*, « pasteur et prince; » l'exercice de ces fonctions s'appelle en assyrien, *ri'ut*. En hébreu, *re'uṭ* signifie « domination. »

Les principaux métaux devaient être connus en Chaldée avant le départ d'Abraham, puisque leurs noms hébreux sont aussi leurs noms chaldéens :

Assyrien.	Hébreu.
parzil,	*barzel*, « fer; »
anaku,	*'anak*, « plomb; »
ḥurasu,	*ḥarûṣ*, « or; »
kaspu,	*késef*, « argent[1]. »

Nous pouvons faire la même observation pour les connaissances zoologiques des Israélites et des habitants des bords de l'Euphrate. Les noms d'animaux qui se lisent dans la Bible sont la plupart les mêmes qui se lisent sur les tablettes cunéiformes.

Assyrien.	Hébreu.
alpu,	*ĕlĕf*, « bœuf[2]; »
suru,	*ṣor*, « taureau; »
purti,	*parah*, « vache; »
'agalu,	*'ĕgel*, « veau; »
rinuv,	*re'êm*, « buffle; »
gamal,	*gâmâl*, « chameau; »
susu,	*sûs*, « cheval; »

[1] L'araméen est d'accord avec l'hébreu et l'assyrien dans le nom donné à l'argent; les langues sémitiques du sud avaient, pour désigner ce métal, un nom différent.

[2] C'est le nom de la première lettre de l'alphabet hébreu et grec. Une tradition orientale dit que l'aleph est la première lettre de l'alphabet, parce que c'est la première lettre du nom d'Abraham. Voir Suidas, *Lexicon*, au mot *Abraham*, édit. Bernhardy, 2 in-4°, Halle et Brunswick, 1853, t. I, col. 25. Cette même tradition attribue, mais sans plus de fondement, à Abraham l'invention des lettres hébraïques ou phéniciennes.

Assyrien.	Hébreu.
'imiri,	*ḥâmôr*, « âne ; »
atan,	*'âṭôn*, « ânesse ; »
si'ini,	*ṣôn*, « troupeau ; »
ailuv,	*'aïl*, « bélier ; »
kalbu,	*kĕleb*, « chien ; »
zumbi, de *zubbi*,	*zeboub*, « mouche ; »
aribi,	*'arbĕh*, « sauterelle ; »
zibu,	*zêb*, « loup ; »
ariu,	*'areyêh*, « lion ; » ce nom du lion ne se trouve qu'en assyrien et en hébreu ;
dabu,	*dôb*, « ours ; »
pari'i,	*pĕr'ĕ*, « onagre ; »
'ailu,	*'ayal*, « cerf ; »
ṣabi,	*ṣebi*, « gazelle ; »
nimra,	*nâmêr*, « léopard, panthère ; »
nunu,	*nûn*, « poisson ; »
nasru,	*nĕšer*, « aigle ; »
tarru,	*tôr*, « tourterelle ; »
sasu,	*sâs*, « mite ; »
tarmasu,	*rĕmes*, « reptile ; »
tul,	*ṭolâ'*, « ver[1]. »

Des traditions orientales ont attribué à Abraham l'invention des mathématiques. Elles étaient cultivées certainement avant lui à Ur Kasdim. Nous ne saurions dire si c'est lui qui les a fait connaître aux habitants de la terre de Chanaan ; cela est peu vraisemblable. Il est certain du moins qu'il a emporté avec lui de sa patrie tout son système de numération. La comparaison des noms de nombre rendra ce fait palpable.

[1] Sur les noms d'animaux, voir Friedrich Delitzsch, *Assyrische Studien*, Heft I, *Assyrische Thiernamen*, in-8°, Leipzig, 1874.

Assyrien.		Hebreu.	
MASC.	FÉM.	MASC.	FÉM.
aḥadu,	*iḥit,*	*'éḥâd,*	*'ahaṭ,* « un; »
estin,	*ihtu,* « un, » conservé dans *'aštê-'aśar,* « un et dix; »		
sanie,	*sanetu,*	*šenaïm,*	*šeṭaïm,* « deux; »
salsatu,	*salsu,*	*šâlôš,*	*šelošâh,* « trois; »
irbittu,	*arba'i,*	*'arba',*	*'arbâ'âh,* « quatre; »
hamistu,	*hamsa,*	*hâmêš,*	*ḥamišah,* « cinq; »
sisatu,	*sissa,*	*šêš,*	*šiššah,* « six; »
sibittu,	*siba,*	*šeba',*	*šibe'âh,* « sept; »
(*samnatu*),	*samna,*	*šemônéh,*	*šemônâh,* « huit; »
(*tisittu*),	(*tiss'a*),	*ṭêša',*	*ṭiš'âh,* « neuf; »
'esirtu,	*'esru,*	*'éser,*	*'aśârâ,* « dix; »
'esraa,		*'eśerîm,*	« vingt; »
silasaa,		*šelôšîm,*	« trente;
me',		*mê'a,*	« cent; »
alapu,		*'élef,*	« mille. »

On le voit, tous les noms d'unités, de centaine, de mille sont identiques, et les noms de dizaines se forment de la même manière. Le système arithmétique des Hébreux et des Chaldéens est le système décimal[1].

Ajoutons que le nom du mois et de l'année, ainsi que le calendrier sont semblables :

Assyrien.	Hébreu.
arḥu,	*yěraḥ,* « mois; »
sanat,	*šânâh,* « année[2]. »

[1] On trouve aussi en assyrien un système sexagésimal d'où nous vient la division du cercle en trois cent soixante degrés. On a peut-être une trace de ce système, Deut., III, 4; I (III) Reg., IV, 3 ; 1 Par., II, 25; II Par., XI, 21, Cant., III, 7, etc.

[2] Sur le calendrier assyro-chaldéen, voir Sayce, dans les *Records of the past,* t. I, p. 164-165 et t. VII, p. 157 et suiv.; Id., *Babylonian Literature,* in-8°, Londres, 1877, p. 55-58. Remarquons ici que le calendrier

La locution hébraïque *be'aharit hayyamim*, « après des jours », se trouve aussi en assyrien dans le même sens : *ana ahrat yumi*. Un point qu'il est intéressant de noter ici, c'est que les Chaldéo-Assyriens distinguaient, comme les Hébreux, le septième jour par l'abstention de certaines œuvres. Ils se reposaient les septième, quatorzième, vingt et unième et vingt-huitième jours du mois et ils appelaient ces jours de repos *sabbat*[1].

De même que l'arithmétique et le calendrier, le système des poids et mesures a été importé par Abraham d'Ur Kasdim en Chanaan. La plupart des mesures dans les deux pays ont même valeur et même nom :

Assyrien.	Hébreu.
ammat,	*'ammah*, « coudée ; »
mana,	*manéh*, « mine ; »
sulku,	*šékel*, « sicle, poids ; »
minutu,	*mônéh*, « nombre, partie, etc.[2]. »

égyptien est complètement différent du calendrier assyro-chaldéen et du calendrier hébreu. Cf. M. Schwab, *Almanach perpétuel hébreu-français*, in-12, Paris, 1864. Voir le calendrier égyptien dans les *Records of the past*, t. II, p. 161. Cf. H. Brugsch, *Thesaurus inscriptionum ægyptiacarum; astronomische und astrologische Inschriften*, in-4°, Leipzig, 1883. Autant il y a de ressemblances entre les Chaldéens et les Abrahamides, aussi peu y en a-t-il entre les Abrahamides et les Égyptiens, et rien n'est plus propre à montrer quel est le vrai berceau des Hébreux. Voir, pour les mœurs et les lois, la place plus importante qui était faite aux femmes égyptiennes, F. Robiou, *Mémoire sur l'économie politique de l'Égypte*, 1876, p. 234-235; sur la polygamie, qui était permise aux prêtres, *ibid.*, p. 59. Nous ne prétendons pas cependant nier que l'on ne retrouve chez les Hébreux des traces, quelques-unes importantes, de leur long séjour en Égypte, depuis Jacob jusqu'à Moïse. Voir, sur ce sujet si digne d'étude, l'abbé Ancessi, *L'Égypte et Moïse*, 1875, et plus loin tome II, livre V.

[1] Sayce, *Records of the past*, t. I, p. 164; t. VII, p. 157 et suiv.; G. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 12; Fried. Delitzsch, *Chaldäische Genesis*, p. 300-301. Voir plus haut, p. 239-240.

[2] Sur les poids et mesures assyro-chaldéens, voir Sayce, dans les *Records*

Nous pourrions multiplier à l'infini les rapprochements du genre de ceux que nous venons de citer. Mais les exemples que nous avons déjà rapportés sont suffisants pour prouver que la civilisation hébraïque, en dehors de son élément surnaturel et divin, n'est qu'un rameau détaché du vieux tronc de la Chaldée. Toutes les connaissances indiquées par la Genèse comme antérieures au départ de la famille de Tharé pour Haran sont exprimées par des mots semblables dans les deux langues. Nous l'avons vu pour les métaux, pour les animaux, pour les noms de nombre et de mesure, pour tous les objets usuels, etc. Nous pouvons mentionner, en finissant, les *briques*, qui étaient les seuls matériaux de construction de la Chaldée. A. *libittu*, H. *lebênah*[1], ainsi que le nom du *bitume* qui avait été employé dans la construction de l'arche de Noé et qui servit aussi à rendre plus solides les murs de briques de la tour de Babel et d'autres constructions. A. *kupur*, H. *kôpĕr*[2]. Le verbe qui signifie « écrire » et désigne les « scribes » dans l'Exode,

of the past, t. I, p. 166; Fr. Lenormant, *Essai sur un document mathématique chaldéen et, à cette occasion, sur le système des poids et mesures de Babylone*, in-8° lithographié, Paris, 1868; Oppert, *L'étalon des mesures assyriennes, fixé par les textes cunéiformes*, dans le *Journal asiatique*, août-septembre 1872, p. 157 et suiv.; *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, novembre 1872, p. 28. — Cf. C. Rodenbach, *La coudée étalon linéaire des Égyptiens sous les Pharaons*, etc., in-4°, Bruxelles, 1883 (avec la reproduction de plusieurs coudées égyptiennes à la fin du volume); E. Revillout, *Poids sémitico-égyptiens*, dans l'*Annuaire de la Société française de numismatique*, t. III, 1884, p, 137-145. La comparaison entre les poids et mesures égyptiens, *Records of the past*, t. II, p. 164, prouve également que les Hébreux ont peu emprunté aux Égyptiens, quoiqu'ils leur aient emprunté quelque chose. Voir Chabas, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1859, p. 59-60. Nous parlerons au t. II, l. V, ch. XIII, p. 590, de l'*éphah*, du *ḥômer*, du *hin* et de la coudée, *'ammâh*. — Cf. *Manuel biblique*, 9e édit., n° 184, t. I, p. 209-304.

[1] Voir plus haut, p. 376-377.

[2] Voir plus haut, p. 327-328.

šoterim, se retrouve en assyrien, et c'est, avec l'arabe, la seule langue sémitique qui l'ait conservé.

Ainsi le dictionnaire de l'hébreu et celui de l'assyrien sont essentiellement les mêmes, malgré les différences inévitables qui se sont introduites insensiblement, dans la suite des âges, sous l'influence du nouveau milieu dans lequel ont vécu les Hébreux, ce qui ne saurait surprendre les linguistes. Nous venons de voir que la plupart des substantifs sont semblables, nous pouvons affirmer la ressemblance de la grammaire comme celle du lexique.

Au moment où la famille d'Abraham quitta la Mésopotamie, la langue était déjà fixée. Elle était arrivée à sa période flexionnelle depuis une époque relativement ancienne. La lave qui avait coulé d'abord avec abondance, s'il est permis de s'exprimer ainsi, s'était figée; elle ne continua pas à s'épancher et à s'étendre, comme cela eut lieu pour les langues indo-européennes. A partir de ces temps reculés, on ne peut signaler aucun changement bien sensible, aucun progrès notable dans la famille sémitique. Tout l'appareil qui lui est propre existe déjà : racines trilittères; persistance des consonnes; changements internes dans les mots, produits par les variations des voyelles; pauvreté de temps et de modes dans les verbes; au contraire, richesse de formes pour exprimer, à l'aide du même verbe, diverses nuances de la même idée, l'activité et la passivité, l'intensité de l'action et la causalité; véritable armée de lettres et de syllabes préformantes et adformantes, préfixes et suffixes, pour marquer la différence des rapports, etc.; rareté ou absence de mots abstraits; abondance de termes concrets; pénurie de particules.

Ces traits caractéristiques, communs à tous les idiomes sémitiques, nous les rencontrons en assyrien et en hébreu, mais nous y découvrons aussi des liens de parenté plus étroits. Tout ce qui constitue, pour ainsi dire, la charpente

du langage, les radicaux, les pronoms, les verbes comme les substantifs sont généralement les mêmes. Les pronoms personnels, ces vieux éléments du discours, irréductibles dans toutes les familles de langues dont ils forment un des fonds les plus anciens, sont naturellement semblables :

A. *anaku*, *a(naḥ)ni.*
H. *'ânôkî*, *'anaḥnou*, « je, moi, nous. »
A. *atta*, m. s.; *atti*, f. s.; *attunu*, m. pl.; (*attina*), f. pl.
H. *'attâ*, m. s.; *'at*, f. s.; *'attem*, m. pl.; *'atten*, *'attênah*, f. pl., « vous. »
A. *su*, m. s.; *si*, f. s.; *sunu*, m. pl.; *sina*, f. pl.
H. *hû'*, m. s.; *hî'*, f. s.; *hêm*, m. pl.; *hên*, f. pl., « il, elle; ils, elles. »

Les pronoms possessifs ou suffixes, ajoutés à la fin des mots, sont aussi les mêmes :

A. *ya;* avec les verbes, *ni*, s.; *ni*(*nu*), pl.
H. *i;* avec les verbes, *ni*, s.; *nu*, pl., « mon, notre. »
A. *ka*, m. s.; *ki*, f. s.; *kunu*. m. pl.; (*kina*), f. pl.
H. *ka*, m. s.; *ke*, f. s.; *kem*, m. pl.; *ken*, f. pl., « ton, ta, votre. »
A. *su*, m. s.; *sa*, f. s.; *sunu*, m. pl.; *sina*, f. pl.
H. *hu*, m. s.; *ha*, f. s.; *hem*, m. pl.; *hen*, f. pl., « son, sa, leur. »

Dans les deux langues, ces pronoms possessifs s'attachent de la même manière aux verbes, aux substantifs et aux particules :

A. *šaal-su*, « demande-lui; » H. *ša'alu-ni*, « demandez-moi. »
A. *šumi-ka*, H. *šim-ka*, « ton nom. »
A. *itti-kumu*, H. *'iṭ-kem*, « avec vous. »

On voit, par ce dernier exemple, que la particule qui marque la liaison, « avec, » est la même dans les deux langues.

Nous pourrions faire entre les autres pronoms des rapprochements analogues à ceux que nous venons d'indiquer. Contentons-nous de signaler une exception intéressante qui marque, nonobstant cette variation, la communauté d'origine. Le pronom démonstratif assyrien *ullu* est devenu en hébreu l'article *hal*, comme en arabe l'article *'al*, dont l'*l* se contracte en hébreu avec la consonne suivante. Le changement n'a eu lieu qu'après l'émigration d'Abraham, puisqu'il n'existe ni en assyrien ni en araméen. Nous avons formé de même en français, comme en général dans les langues romanes, notre article *le*, *la*, du pronom démonstratif latin, *ille, illa*.

Les substantifs se forment semblablement du verbe, en assyrien et en hébreu :

Par des changements de voyelle :

A. *ri'ima ;* H. *réḥem* , « compassion, miséricorde. »
A. *lišan ;* H. *lašon* , « langue. »

Par des redoublements de consonne :

A. *kussu ;* H. *kissê*, « trône. »

Par des lettres préformatives, *u* = *i*, *t*, *m*, *n*.

A. *uqum*, « peuple, armée ; » H. *yeqûm*, « tout ce qui vit sur la terre. » Racine, *qûm*.

A. *ṭalidti*, « naissance ; » H. *ṭoledoṭ*, « générations. » Racine, *yâlad*.

A. *mandat*, *maddat*, « don, tribut ; » H. *maṭṭân*, *maṭṭânâh*, « don. » Racine, *nadan*, *nâṭan*[1].

[1] La racine *nadinu* = נתן est usitée de la même manière en hébreu et en assyrien pour exprimer l'idée de donner, au lieu de l'araméen *y'hab*. de même que *bâu* = בוא, « aller, » l'est au lieu de l'araméen *'aṭah* : *radu* = ירד, « descendre, » au lieu de l'araméen *n'ḥat*. etc.

A. *musi'i*; H. *môṣa'*. « issue. » Racine, *yâṣâ'*.

A. *nabnit*, « génération, » de *bânâh*, formé comme *nafṭul*, « combat, » de *fatal*.

Par des lettres adformatives, *ut*, *an* = *on*, *am* :

A. *malkut*; H. *malkuṭ*, « règne, empire, » de *malik*, *mélek*, « roi. »

A. *ri'ut*; H. *re'uṭ*, « domination, » de *râ'âh*.

A. *rištan*; H. *rišôn*, « le premier, » de *rô'š*, « tête. »

A. *pikram*, « rebelle, » formé comme H. *'ulam*, « ce qui est devant. »

Notons en passant que cette dernière manière de former des substantifs et des noms en assyrien justifie l'explication donnée par plusieurs orientalistes d'un certain nombre de noms propres hébreux, où *am* est une simple terminaison, comme dans Miryam, « Marie, » nom de la sœur de Moïse et de la mère de Jésus-Christ.

Les noms ethniques se forment d'une manière analogue en assyrien et en hébreu, au masculin : en *ai* = *i*, au féminin : en *ti* ou en *iṭ* :

A. *Kaldiai*, « Chaldéen ; » H., *Išre'êli*, « un Israélite. »

A. *Dur-sarkinaiti*, « Khorsabadienne, » *Akkadituv*, « Acca- » dienne ; » H. *Išré'êlîṭ*, « une Israélite, » *Misrîṭ*, « Égyp- » tienne. »

On forme en assyrien des substantifs par l'insertion de consonnes, comme *mitḥus*, « combat, » de *maḥaṣ*[1]. Il existe en hébreu des noms de lieux composés de la même manière, comme *'Eštâ'ôl*, de *šâ'al*[2]. Ce mode assyrien de composition

[1] Le ר, *resch*, inséré, en arabe, *kurs'ya*, en araméen, *korsai*, et en phénicien, כרסי, ne l'est ni en assyrien, *kussu*, ni en hébreu כסא, *kissê'*, « trône. »

[2] Jos., xv, 33.

nous rend compte de l'étymologie de ce mot et autres semblables, dont on n'avait pu donner jusqu'ici aucune explication satisfaisante. Les Hébreux paraissent avoir perdu par la suite l'habitude de ce genre de formation, comme de celui du *am* final de *Miryam* [1].

Nous venons de voir, par l'exemple des noms ethniques, que le genre féminin s'exprimait en hébreu et en assyrien d'une façon semblable. Il en est de même pour la plupart des substantifs et des adjectifs, avec cette différence néanmoins que le *ṭ* qui marque toujours le féminin en assyrien n'apparaît en hébreu qu'à l'état construit, c'est-à-dire, dans le cas où le mot a un complément, excepté dans quelques mots très anciens, comme :

H. *baṭ* pour *banaṭ*; A. *bint* et *binit*, « fille. »
H. *'aḥaṭ*; A. *iḥit*.

Rien n'est plus propre que des exceptions de ce genre à établir la communauté d'origine.

A part ces vieux restes de formes chaldéennes, nous avons :

H. *mélek*, « roi, » *malkah*, « reine ; » A. *malik*, « prince, » *malikat*, « princesse. »
H. *rab*, m.; *rabbah*, f.; état construit, *rabbat*, « nombreux ; » A. *rabu*, m.; *rabit*, f., « grand. »

La forme ordinaire du pluriel masculin est en assyrien *i*, comme *maliki*, « les princes, » mais la désinence *im* du pluriel hébreu se rencontre aussi, surtout dans les anciens monuments (ce qui prouve que la terminaison *i* est une abréviation de *im*), par exemple, dans le vieux nom de *Assur-riš-ilim*, « Assur est le chef *des dieux*, » et dans la très ancienne inscription du roi babylonien Ḥammourabi :

[1] Schrader, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 208-215.

Su-mi-ir im u Ak-ka-di-im, « les Sumirs et les Accads [1]. »

Le pluriel féminin s'exprime ordinairement dans la langue assyrienne par la désinence *ât*, à laquelle correspond la désinence hébraïque *ôṭ* : A. *tihamât,* « mers ; » H. *ṭehomôt,* « abyssi, abîmes. »

Le mot *'ab,* « père, » par une anomalie encore inexpliquée, prend au pluriel dans les deux langues la terminaison féminine, A. *abût,* H. *'abôt.*

Les substantifs exprimant les membres du corps qui sont doubles, les mains, les pieds, les yeux et les oreilles, ont également, en assyrien et en hébreu, une forme duelle particulière. Le duel est marqué dans l'écriture cunéiforme par deux clous verticaux, mais il est difficile d'en connaître la prononciation.

Le verbe assyrien a, à peu près, les mêmes temps que le verbe hébreu. M. Oppert, le créateur de la grammaire assyrienne, n'admet pas de parfait. Les autres assyriologues, à la suite de M. Schrader, de M. Sayce, croient à son existence [2]. Il est rare, néanmoins, et c'est l'aoriste qui est ordinairement employé. L'assyrien a un précatif. Dans les deux langues, les personnes, le genre, le nombre et les temps sont marqués par les mêmes pronoms ou les mêmes préformantes. On rencontre en assyrien quelques formes de plus qu'en hébreu pour les verbes, mais toutes les formes de cette dernière langue se retrouvent dans la première, sauf les formes passives appelées *puhal* et *hophal.*

Les mêmes classes de verbes, quiescents, gutturaux, défectifs, quadrilittères, sont communes aux deux langues. La répétition si fréquente en hébreu du verbe, à deux modes différents, pour donner plus de force à l'expression, est

[1] Ménant, *Inscription de Hammourabi*, lignes 11 et 12, p. 14.

[2] Voir A. H. Sayce, *The tenses of the Assyrian Verb*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. IX, 1877, p. 22-58.

aussi usitée en assyrien ; H. *'âśôh ya'aśéh*[1] ; A. *abussu ibbussu*, « faisant il fera. »

Enfin les particules, qui sont généralement les éléments le plus tardivement formés dans une langue, sont en grande partie les mêmes en assyrien et en hébreu. Citons seulement : A. *u, vu ;* H. *ve, u, va,* « et ; » A. *ki,* H. *ki,* « quand, parce que ; » A. *la, ul ;* H. *lo', 'al,* « non, » etc. [2].

On voit que la ressemblance entre la langue d'Abraham et celle de la Chaldée est extrêmement frappante. Il est juste cependant de remarquer que les rapprochements que nous avons faits ne sont pas tous exclusivement propres à l'assyrien et à l'hébreu, mais qu'on peut les faire également, en partie, avec d'autres idiomes sémitiques, ce qui prouve qu'il a existé une première langue sémitique, source de tous les dialectes aujourd'hui connus. Cette langue-mère possédait déjà les notions dont le nom est semblable dans les diverses branches de la famille. Mais quels que soient les traits communs de l'assyrien et de l'hébreu, d'une part, des autres dialectes sémitiques, araméen, arabe, éthiopien, de l'autre, il est constant que les deux premiers ont entre eux une affinité plus étroite qu'avec aucun autre membre de la famille. Il est remarquable en particulier que l'assyrien ressemble plus à l'hébreu qu'à l'araméen ou syriaque, quoique le pays d'Aram fût limitrophe de l'Assyrie [3].

[1] Prov., XXIII, 5.

[2] Voir J. Oppert, *Grammaire assyrienne,* in-8°, Paris, 1860 ; J. Ménant, *Manuel de la langue assyrienne,* in-8°, Paris, 1880 ; Sayce, *An elementary Grammar of the Assyrian language,* in-4°, Londres, 1875 ; Norris, *Assyrian Dictionary,* 3 in-8°, Londres, 1868-1872 ; Schrader, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft,* 1872, p. 262-298 ; Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch,* Leipzig, 1894.

[3] Voici sur l'assyrien et ses rapports avec les langues sémitiques, les observations de M. Sayce, dans son *Assyrian Grammar for comparatives purposes,* in-8°, Londres, 1872, p. 1-5 : « La langue assyrienne était parlée dans les pays arrosés par le Tigre et l'Euphrate. Elle était limitée au

Nous ne connaissons pas suffisamment les dialectes parlés

nord par les populations aryennes de l'Arménie et de la Médie, et à l'est par les dialectes touraniens d'Élam. A l'exception d'un ou deux mots douteux conservés par les auteurs classiques (voir plus haut, p. 158), tout ce qui nous en reste se trouve dans les inscriptions cunéiformes. Ces inscriptions, quoique fragmentaires, sont nombreuses et se rencontrent en Assyrie, en Babylonie et en Perse. Le caractère sémitique de la langue est indubitable. La richesse, l'antiquité et le caractère syllabique de son vocabulaire et de sa grammaire réclament pour elle, dans la famille sémitique, la place qui est attribuée au sanscrit dans les langues aryennes. L'assyrien a droit à cette place, parce qu'il nous fournit quelques-uns des plus anciens morceaux de la littérature sémitique. La simplicité de son système de voyelles démontre cette antiquité, aussi bien que les terminaisons qui indiquent les cas et qui sont identiques aux terminaisons de l'aoriste. Les langues sémitiques ont marqué leur dépérissement par la modification des trois voyelles primitives, les seules qu'on rencontre en assyrien et dans l'arabe littéral. Les nombreuses conjugaisons de l'assyrien, comme la forme du pronom personnel de la troisième personne et la première personne singulière du temps permansif, sont archaïques. Il en est de même de la mimmation et de l'usage du schaphel.

» L'assyrien a emprunté son syllabaire aux Touraniens, habitants primitifs de la Chaldée, et quoique cet emprunt ait eu de graves inconvénients, il a eu du moins le grand avantage de conserver la prononciation des voyelles assyriennes. Chaque caractère est syllabique comme en éthiopien.

» Les dialectes sémitiques qui ont le plus d'affinité avec l'assyrien sont l'hébreu et le phénicien. L'assyrien, comme ces deux derniers, a conservé les sifflantes ; lesquelles ne sont pas changées comme en araméen ; assyrien : *sal-si* = שׁלשׁ, arabe ثلث, araméen תלת, éthiopien, *salastu ;* ass. *irtsituv* = ארץ, araméen ארע, ass. *tsalulu* = צלל, arabe ظلل araméen טלל, éthiopien *tsalala ;* ass. *zikaru* = זכר, arabe ذكر, araméen דכר, éthiopien *zacara*. Il exprime aussi plus complètement, comme eux, les voyelles, *katim*, = קָבַל, araméen, *k'bal*. L'assyrien ressemble à l'hébreu et au phénicien par l'absence de l'état emphatique, par les pluriels construits, par les formes des pronoms personnels, par la possession d'une forme niphal et par le caractère général de son vocabulaire.

» Après l'hébreu, c'est avec l'arabe que l'assyrien a le plus d'affinité. Comme l'arabe, il a conservé les désinences casuelles primitives des noms, quoique ces désinences, dans les inscriptions moins anciennes, aient commencé à perdre leur valeur stricte ; il lui ressemble de même par les diverses modifications de formes de l'imparfait, par l'usage du participe,

par les Chananéens et les Phéniciens pour établir entre eux

par les conjugaisons, par la possession d'un duel pour le verbe, par la *mimmation* qui remplace, comme en hymiarite, la *nunnation* arabe, par la simplicité du système des voyelles et par la formation du précatif. L'assyrien ne possède pas cependant de pluriels rompus.

» Les affinités de l'assyrien avec l'éthiopien ne sont pas aussi grandes qu'on aurait pu l'attendre de la position similaire des deux langues, postes avancés, pour ainsi dire, de la famille sémitique, en contact perpétuel avec les populations non sémitiques qu'elles avaient dépossédées de leur sol primitif, employant une écriture syllabique qui allait de gauche à droite. Comme l'éthiopien, l'assyrien a divisé son imparfait en deux temps, il a adopté la forme gutturale du pronom de la première personne dans le temps permansif, il n'a pas d'article, il a emprunté plusieurs radicaux étrangers et a choisi quelques prépositions particulières.

» De toutes les branches de la famille sémitique, l'araméenne est celle qui diffère le plus de l'assyrienne. Dans la première, le système vocal est très maigre; dans la seconde, il est relativement simple et riche. Ces deux langues sont à peu près dans le même rapport que le sanscrit et le latin... Nous avons déjà remarqué que les consonnes assyriennes ressemblent à celles de l'hébreu, non à celles de l'araméen; comparez תרין et *sané*... Le vocabulaire assyrien se distingue aussi d'une manière frappante comme non araméen. Ainsi nous avons לקח au lieu de קבל et מלך plutôt que שלט, *ab-lu*, (יבל) et *binu* au lieu de בר... D'autres traits de différence entre l'assyrien et l'araméen sont l'absence, dans le premier, de l'état emphatique, c'est-à-dire de l'article placé à la fin du mot, la formation du passif par un changement de voyelles, le manque de temps composés, l'emploi de *isu* au lieu de אית et la rareté des substantifs exprimant des idées abstraites à l'aide des désinences... Les seuls points de ressemblance entre les deux langues sont l'existence d'un *schaphel* et d'un *aphel* (on trouve en hébreu des traces d'un *schaphel*), l'emploi d'*ana* avec l'accusatif comme ל- en araméen (comparez II Chron., XVII, 5; Esd., VIII, 16) et la formation du précatif.

» Les particularités propres à la langue assyrienne sont le changement d'une sifflante en liquide devant une dentale, ainsi que la forme du pronom personnel de la troisième personne, qu'on rencontre cependant aussi dans l'Arabie méridionale; l'usage développé des conjugaisons secondaires avec insertion d'une dentale, la division de l'imparfait en aoriste, présent et futur, et la terminaison des adverbes, *is*... Les dialectes assyrien et babylonien diffèrent à quelques égards. Ainsi le *p* assyrien devient *b* dans le dialecte du sud, par exemple Sardana*p*ale et Mérodach-*B*aladan, *usse-*

et l'hébreu une comparaison rigoureuse[1]. Ils avaient cer-

pi-sa assyrien, et *u-se-bi-is* babylonien, *episu* assyrien et *ebisu* babylonien; *s* devient *sch* : comparez בלשאצר et סרגון, comme dans la prononciation des Éphraïmites du nord (Juges, XII, 6); *k* est changé en *c* et *g*, comme dans *katu*, « main, » en assyrien, *gatu* en babylonien; ע remplace quelquefois א (י), par exemple, *ri-e-su* pour *ri-'-i-su* « tête, » *er-zi-tiv* pour *ir-tsi-tiv*, « terre, » qui est aussi un exemple du changement de צ en ז....; *lu* est employé devant les substantifs comme dans l'assyrien vulgaire, et généralement le babylonien présente une plus grande abondance de voyelles et une préférence marquée pour la *mimmation*.

» L'assyrien lui-même a très peu changé depuis les inscriptions les plus anciennes jusqu'aux plus récentes. *Nabiuv* est devenu *Nabuv*. Les inscriptions d'Assurbanipal offrent des irrégularités grammaticales comme *sal-la-ti*, « butin, » pour *sal-la-at*, et *ik-su-du*, pour le duel *ik-su-da*. Le redoublement des lettres est fréquemment omis... Le langage s'est aussi un peu corrompu dans la bouche du peuple, et nous rencontrons quelques traces de cette corruption dans les contrats privés et même dans quelques inscriptions royales..., *u* est changé en *i*, etc. Pendant la période perse, l'assyrien subit des changements considérables : de nouveaux mots furent introduits, tels que *birid*, « parmi, » *uku*, « peuple, » originairement accadiens, etc. » Cf. Haupt, *Studies on the comparative Grammar of the Semitic languages with special reference to Assyrian*, dans le *Journal of the Royal asiatic Society*, Londres, 1878, t. x, part. 2.

[1] Voir Schröder, *Die Phönizische Sprache*, in-8°, Halle, 1869. — M. Schröder soutient d'ailleurs une opinion fausse, comme nous croyons l'établir solidement ici, quand il prétend qu'Abraham, après son arrivée en Palestine, abandonna sa propre langue pour adopter celle des Chananéens. *Ibid.*, p. 7. Il s'appuie sur l'autorité de Joseph Scaliger, *In Festi libros de verborum significatione, castigationes*, in-8° (Paris), 1675, voce *Europa*, p. LVI, et d'Albert Schultens, *Institutiones ad fundamenta linguæ hebraicæ*, in-4°, Leyde, 1737, p. 6, mais il y a lieu d'être surpris d'une pareille citation, car elle n'est nullement en sa faveur. Si ces deux savants admettent justement la ressemblance du phénicien avec l'hébreu, ils ne pensent pas pour cela que le second dérive du premier et ils ne disent pas un seul mot en ce sens. Scaliger remarque uniquement qu'une même expression a la même signification en hébreu et en phénicien. Schultens dit simplement à l'endroit indiqué : « Obiter moneo non satis prudenter negari veterem Cananæam sive Phœniciam [linguam] ejusdem cum Hebræa indolis et originis fuisse. » Immédiatement avant il a dit que la langue hébraïque est celle « quæ ab Hebræo per Phalegum et Abrahamum

tainement avec ce dernier une grande ressemblance. Quelques savants ont voulu l'expliquer en supposant qu'Abraham avait porté en Palestine la langue sémitique, mais cette hypothèse n'est pas admissible. Comment une seule famille aurait-elle pu imposer sa manière de parler à tout un peuple? Les noms propres tranchent d'ailleurs la question : les noms d'hommes et de lieux, à l'arrivée d'Abraham, sont déjà sémitiques. M. Schrader en conclut que la langue chananéenne était primitivement la même que celle de la Chaldée et que c'est des bords de l'Euphrate que les Chananéens s'étaient rendus sur les bords du Jourdain[1]. F. Robiou pense que les habitants des rives de la Méditerranée avaient d'abord un idiome spécial et que cet idiome fut supplanté par le sémitique, sous le coup d'invasions sémitiques, à la suite de la conquête[2]. Quoi qu'il en soit, le phénicien se distinguait par plusieurs traits de l'assyrien : il influa d'ailleurs certainement sur la langue des Israélites et l'influence de ce nouveau milieu nous explique les différences qui existent entre l'hébreu et l'assyrien.

Ces différences, produites par le contact inévitable du petit nombre d'émigrants de Chaldée avec les Chananéens qui formaient la masse de la population de la Palestine, durent s'introduire dans la langue dès le temps des patriarches, lorsque ces nouveaux émigrants vivaient comme con-

in linea sancta ad Hebræos fuit transmissa. » — Malgré d'étroites affinités, l'hébreu et le phénicien ne sont pas identiques : ils ne diffèrent pas seulement par la prononciation, ils diffèrent aussi par les particularités dialectales. Ainsi le phénicien a l'article אל, *'al,* et le verbe כון, *kôn,* « être, » comme l'arabe, au lieu de l'article ה, *ha,* pour הל, *hal,* et du verbe היה, *hâyâh,* comme en hébreu. Cf. Grätz, *Geschichte der Juden,* t. I, p. 92. *Kôn* qui exprime l'idée d'*être* en phénicien, en arabe et en éthiopien, signifie « établir » en hébreu et aussi en assyrien.

[1] Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 384.

[2] Robiou, *L'histoire de la Chaldée et de l'Assyrie*, dans la *Revue des questions historiques*, t. x, octobre 1871, p. 356-357.

fondus au milieu des indigènes; mais elles n'ont pas effacé l'empreinte de son origine; dès lors, après avoir subi ces premiers changements, elle devint fixe et en quelque sorte immobile, participant à la stabilité de tout ce qui appartient à l'Orient.

On a essayé souvent de nier cette espèce d'immutabilité de la langue hébraïque à ses diverses époques, afin de battre en brèche l'antiquité et l'authenticité du Pentateuque. Le fait que la langue assyrienne est restée sensiblement la même pendant une période de deux à trois mille ans, qu'embrassent les inscriptions connues[1], montre que l'hébreu a pu, lui aussi, se conserver à peu près sans changement durant des siècles et qu'on n'a pas le droit de dénier à Moïse la composition du Pentateuque, parce que la langue de ce livre est trop semblable à celle des Psaumes et des prophètes. Si l'assyrien a pu se maintenir si longtemps sans changer, l'hébreu, qui lui ressemble en tant de points, comme nous venons de le voir, l'a pu également, quand il a été fixé par l'écriture du temps de Moïse, et qu'à partir de cette époque le peuple qui le parlait n'a plus été mêlé comme auparavant, jusqu'à la captivité, avec aucun autre peuple[2].

La langue arabe écrite est restée aussi la même pendant un temps non moins long, et quoiqu'elle se soit insensiblement modifiée dans la langue parlée, ces modifications sont légères, et sur les lèvres des Bédouins qui dressent leurs tentes dans les déserts de l'Arabie, les voyageurs retrouvent encore un grand nombre de formes antiques[3].

[1] Voir plus haut, p. 428.

[2] Sur la fixité de la langue hébraïque, voir H. Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache*, 7e édit., in-8°, Goettingue, 1863, p. 21; E. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 5e édit., 1878, p. 130-131.

[3] J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, 2 in-8°, Londres, 1829, Append. VIII, t. II, p. 410-413; Id., *Notes on the Bedouins and Wahabys*, 2 in-8°,

Mais la démonstration la plus concluante de la stabilité de l'hébreu, c'est sa fidélité à la langue de son berceau, le souvenir, pour ainsi dire, ineffaçable qu'il en a gardé toujours. Les rapprochements que nous venons d'accumuler et qu'il serait facile de multiplier encore, le montrent surabondamment : la langue parlée par Abraham, le père des Hébreux, est d'origine chaldéenne; ce point demeure établi d'une manière incontestable. Si toutes les preuves que nous avons déjà rapportées ne suffisaient point celles qu'il nous reste à indiquer brièvement seraient, à elles seules, décisives.

On trouve dans l'assyrien, et dans l'assyrien seulement, l'explication de quelques idiotismes de la langue hébraïque dont le secret avait échappé jusqu'ici aux plus habiles orientalistes. Ainsi le chiffre « onze, » *'aštê 'âśâr*, avait toujours défié les plus pénétrants[1]. On savait que *'âśâr* signifie *dix*, mais aucun idiome connu ne permettait d'expliquer *'aštê*. La découverte de l'assyrien a éclairci le mystère :

Londres, 1831, t. I, p. 373; Wallin, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1851, t. V, p. 1 et suiv.; t. VI, p. 190 et suiv.; 369 et suiv.; t. XII, p. 673 et suiv.; Palgrave, *Narrative of a journey through Arabia*, Londres, 1865, t. I, p. 463 et suiv.

[1] On avait imaginé toutes sortes d'explications bizarres pour résoudre cette énigme. Personne n'avait soupçonné la véritable origine. Rabbi Jona y voyait une contraction de עַד שְׁתֵּי עָשָׂר, *'ad šetê 'âśâr*, עַד שְׁתֵּי étant contracté en עַשְׁתֵּי, « jusqu'à douze, » arrivant près de douze, mais n'y parvenant pas, c'est-à-dire, onze. Les savants rabbins Aben Esra et Kimchi ont ainsi compris l'origine de ce nombre : « עַשְׁתֵּי עָשָׂר *aštê âśâr* est undecim, idque ita appellatur quoniam id est quod cogitatione concipit numerans et initium ejus quod in animum inducit numerare post decem, nam denarius numerus finem facit numerandi. » Ce que le lexicographe hébreu Simonis expose ainsi : « *aštê 'âśâr*, proprie *cogitationes ultra decem*, hoc est numerus *cogitatione* sive mente concipiendus, quum præcedentes numeri ad *digitos* numerarentur. » » Parum hercle probabile, dit Gesenius, *Lexicon hebraicum*, édit. Migne, p. 493, quanquam meliora non suppetunt. » Voir David Kimchi, *Thesaurus linguæ sanctæ*, édit. Robert Étienne, 1548, p. 948; Simonis, *Lexicon manuale*, sub voce, édit. B. Winer, in-8°, Leipzig, 1828, p. 758.

'aṣṭê ou *eṣṭin* est un mot qui signifie « un, » de sorte que *'aštê 'âšâr*[1] est simplement « un et dix, » ou « onze. » — Le *man*, *manu*, pronom interrogatif, d'où a été tiré le nom de la « manne[2], » s'est perdu plus tard en hébreu, mais il s'est toujours conservé en assyrien. — L'étymologie de *me'ôd*, « beaucoup, » qui était inconnue et par conséquent très contestée, est également expliquée par la racine *madu*, « être nombreux. » De même que *madu* n'a laissé en hébreu que le mot *me'ôd*, de même *'asaru*, « être droit, bon, heureux, » n'a laissé que le mot *'ašré*, « béatitude, bonheur de, » équivalant à « heureux celui ou ceux qui. » Ici encore l'assyrien seul nous rend compte de l'expression hébraïque[3].

[1] M. Sillem a fait remarquer que le mot *'aštê 'âšâr*, comme le mot *ablu*, est un indice d'antiquité dans le Pentateuque. Voir plus haut, p. 290. « Delitzsch, dit-il, *Smith's Genesis*, p. 279, reconnaît que cette expression est employée dix-neuf fois, et le plus souvent dans les parties dites élohistes, lesquelles, d'après les critiques modernes, sont postérieures à la captivité et ont peut-être Esdras pour auteur; il regarde comme un « hasard singulier » (*neckischer Zufall*) que cette *crux interpretum* se rencontre précisément dans ces passages, comme s'il voulait donner à entendre que ce mot indique une plus haute antiquité. » *Das alte Testament in Lichte der assyrischen Forschungen*, p. 10.

[2] Exod., XVI, 15.

[3] Après avoir montré les similitudes, nous devons résumer aussi les différences qui distinguent l'hébreu et l'assyrien. « L'assyrien diffère de l'hébreu, dit M. Sayce, principalement par l'usage rare du parfait et du *vav conversif*, par l'absence d'article, excepté peut-être du temps des Achéménides, par son pluriel, par l'usage étendu des conjugaisons secondaires, par la substitution du *pael* au *piel*, par l'absence des prépositions inséparables et, excepté dans les inscriptions les plus récentes, du préfixe de l'accusatif. Le féminin se termine toujours en *t*, comme dans l'arabe littéral, l'éthiopien et le phénicien, pour le substantif et pour le verbe. Le phénicien et le moabite, tel qu'il a été trouvé dans l'inscription de Mésa, doivent être rangés avec l'hébreu. — Quant au phénicien, il ressemble à l'assyrien par l'usage rare de l'article et du *vav conversif*, par l'emploi du participe pour les temps, par la substitution du pronom relatif ש pour אשר, » [cette substitution se rencontre aussi dans la Bible], « par la forme ancienne du suffixe féminin ת au lieu de ה. Le plus souvent cependant, quand le phénicien et l'hébreu

Terminons ces observations, si importantes pour les origines hébraïques[1], par un dernier rapprochement. On sait qu'un des traits les plus caractéristiques de la poésie hébraïque, c'est ce qu'on appelle le « parallélisme », c'est-à-dire la répétition symétrique de la même pensée sous deux formes différentes, le plus souvent synonymiques, quelquefois antithétiques[2]. Aucune langue orientale ne nous offrait cette forme de poésie. Nous venons de la trouver dans les débris poétiques que nous ont laissés Ninive et la Chaldée.

« On peut voir, dit M. Sayce, par le spécimen suivant de psalmodie, lequel est purement assyrien, que la poésie assyrienne correspond à la poésie hébraïque, qu'elle était caractérisée par le même parallélisme et qu'elle se plaisait aux mêmes jeux de mots :

Première strophe.

1. *Ilu Ussur bel 'a-ba-ri*	O Ussur, seigneur des sages,
sa su-par-su dan-nu-šu	De qui (viennent) la beauté et le pouvoir,

différent, l'assyrien s'accorde avec ce dernier; par exemple, *raglu,* « pied, » non פעם; *dhabu,* « bon, » non נעם; *sani,* « années, » non שנות; *nadinu,* non יתן. Dans plusieurs cas, l'assyrien emploie des mots d'un usage commun en phénicien mais poétiques en hébreu, par exemple, *pilu,* = פעל, hébreu usuel עשה; *alpu* = אלף, hébreu usuel שור; *ahru;* = ירח, hébreu usuel חדש. Il arrive fréquemment que l'assyrien ne s'accorde qu'avec les mots et les formes poétiques (archaïques) de l'hébreu, par exemple, חוה, assyrien, *ḥazzu;* le pluriel en ־ין, l'usage rare de l'article et du préfixe de l'accusatif את, et la forme allongée des pronoms suffixes ־מו, etc., qui conservent l'*u* final de l'assyrien (*sunu*). » Sayce, *An Assyrian Grammar for comparative purposes,* p. 6-7.

[1] Sur toute la question, voir Frd. Delitzsch, *The Hebrew language viewed in the light of Assyrian research,* in-8°, Londres, 1883; Id., *Prolegomena eines neuen hebräischen-aramäischen Wörterbuch,* in-8°, Leipzig, 1886, p. 58-156.

[2] Sur le parallélisme, sa nature et ses espèces, on peut voir le *Manuel biblique,* 9e édit., t. II, nos 590-595, p. 263-273.

2. *ana Sarru-kinu sarra gasra*	Pour Sargon, le roi puissant,
sar Assuri	Roi d'Assyrie,
3. *ner-ebid Babili*	Grand prêtre de Babylone,
sar Sumiri u Akkadi	Roi des Sumirs et des Accads,
4. *ba-nu-u ku-me-ka*	Bâtis ta maison d'approvisionnements,
si-bu-ut padh-si-su	La demeure de son trésor.
5. *lis-ba-a bu-h-a-ri*	Qu'il soit rassasié de (ses) beautés!

Seconde strophe.

1. *Ina ki-rib Bit Ris-Sallimi*	Au milieu du temple de Ris-Sallimi [1]
u Bit S'erra	Et du temple de Serra [2]
2. *kin pal-su.*	Affermis le cours de sa vie,
kin-ni irtsiti su-te-si-ra	L'affermissement du pays dirige,
3. *sul-li-ma tsi-in-di-su*	Rends parfaits ses chevaux enharnachés;
su-ul-lim-su e-mu-kan la sa-na-an	Donne-lui l'empire du monde,
4. *dun-nu zik-ru-ti*	La puissance, la renommée;
galli-su su-udh-bi-va	Rends bons ses serviteurs et
5. *li-na-ar ga-ri-su*	Qu'il maudisse ses ennemis!

» Ici le double parallélisme est très exact. Remarquez aussi le rapide changement du sujet et le demi-vers à la fin de chaque strophe. Le jeu de mots de *kin* et de *kinni* fait évidemment allusion au nom de Sarru-Kinu (Sargon) [3]. »

Les vers que nous venons de citer sont relativement récents, mais ils sont faits d'après les antiques règles. Les plus anciennes hymnes sont également soumises aux lois du parallélisme [4].

[1] *Ris-Sallimi* signifie « la Tête de la paix. »

[2] *Serra* signifie « fortune, bonne fortune. » Le sens du commencement de la seconde strophe est donc : Que Sargon vive en paix, favorisé par la fortune!

[3] A. H. Sayce, *An Assyrian Grammar for comparative purposes*, 1872, p. 172-173.

[4] Voir d'autres exemples du parallélisme assyrien, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. I, 1872, p. 107; t. II, 1873, p. 29, 31, 48, 51, 60; *Records of the past.*, t. III, p. 133-138; Schrader, *Die Höllenfahrt der Istar*, in-8°, Giessen, 1874, p. 72-110; Fr. Lenormant, *Premières civilisations : un véda Chaldéen*, t. II, p. 169, 170, 192, etc.; Oppert, *L'hymne à Mardouk*, dans le *Journal asiatique*, mai-juin 1875,

On retrouve aussi dans les vers chaldéens une certaine mesure, comme dans les vers hébreux. Une tablette apportée de Babylone à Londres par M. Rassam en 1882, appartenant à la série de la création et contenant le récit du combat entre Tihamat et le dieu Mérodach, renferme les vers suivants :

3. *At-ta-ma*	*kab-ta-ta*	*in(a) ilani*	*ra-bu-tum*
4. *Si-mat-ka*	*la sa-nan*	*si-kar-ka*	*A-nim*
5. *Am-ar-ut*	*kab-ta-ta*	*in(a) ilani*	*ra-bu-tum*
6. *Si-mat-ka*	*la sa-nan*	*si-kar-ka*	*A-nim*
7. *Is-tu u*	*mim-ma la*	*in-nan-a*	*qi-bit-ka*
8. *Sus-ku u*	*sus-pu-lu*	*si-i lu*	*qa-at-ka* [1]

3. Tu es honoré parmi les dieux grands,
4. Ton sort [est] sans pareil, tes ordres sont [les ordres] d'Anu.
5. Marduk, tu es honoré parmi les dieux grands,
6. Ton sort [est] sans pareil, tes ordres sont [les ordres] d'Anu.
7. A partir de ce jour tes ordres ne sont pas changés,
8. Le grand et le petit sont dans ta main [1].

Abraham transporta donc sur les rives du Jourdain le moule poétique dont on se servait sur les bords de l'Euphrate. C'est ainsi que tout prouve l'exactitude de la Genèse et que la philologie comparée est d'accord avec Moïse pour nous affirmer que les Hébreux sont venus primitivement de là Chaldée.

p. 458-459; Dav. Hein. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprunglichen Form, Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran, und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie*, I. Band : *Prolegomena und Epilegomena*, in-8°, Vienne, 1896. — On trouve aussi dans la poésie égyptienne des traces de parallélisme. Cf. *Records of the past*, t. IV, p. 99, 103; *l'hymne à Osiris;* t. VI, 1876, *le chant du harpiste*, p. 128-130. Voir aussi, sur la poésie égyptienne, Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 443.

[1] P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, 1890, p. 278; *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1883-1884, 6 novembre 1883, t. VI, p. 7; A. Loisy, *Les mythes chaldéens de la création et du déluge*, 1892, p. 14; D. H. Müller, *Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie*, p. 8-13.

APPENDICE II.

TABLETTES CONTENANT DES LISTES DES ROIS DE BABYLONE.

(Voir p. 493).

On a découvert quelques tablettes cunéiformes énumérant le nom des rois de Babylone et des villes voisines. Elles sont précieuses pour la chronologie et nous les donnons ici à ce titre.

I

PREMIÈRE TABLETTE ROYALE.

Elle a été trouvée au milieu des inscriptions que M. Hormuzd Rassam avait rapportées de Babylone à Londres et publiée en partie par M. Pinches dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 7 décembre 1880[1]. Elle donne le nom des rois de deux dynasties primitives. Quoiqu'elle ne soit pas cuite, elle nous est parvenue entière; elle paraît être l'œuvre d'un écolier qui a écrit, sur les deux côtés, les listes qu'il voulait sans doute apprendre par cœur et qu'il copiait dans une collection plus considérable.

Recto.

1. Sumu-abi, roi : 15 ans.
2. Sumu-la-ilu, son fils : 35 ans.
3. Zabu, son fils : 14 ans.

[1] Voir *Proceedings*, t. II, p. 20-22.

4. Abil-Sin, son fils : 18 ans.
5. Sin-muballiṭ, son fils : 30 ans.
6. Ḥammu-rabi, son fils : 55 ans.
7. Samsu-iluna, son fils : 35 ans.
8. Ebisum, son fils : 25 ans.
9. Ammi-satana, son fils : 25 ans.
10. Ammi-sadugga, son fils : 21 ans.
11. Samšu-satana (?), son fils : 31 ans.

---

12. Onze rois de la dynastie de Babylone.

Verso.

1. [Dynastie de] Uru-azagga[1]. Anman, roi.
2. Ki-[an]-nibi.
3. Damqi-ili-su.
4. Is-ki-pal.
5. Sussi.
6. Gul-ki-sar.
7. Kirgal-dara-mas, son fils.
8. A-dara-kalama, son fils.
9. A-kur-du-ana.
10. Melam-kur-kur-ra.
11. Ea-ga[mil].
12. On[ze] rois de la dynastie d'Uru-azagga[2].

II

SECONDE TABLETTE ROYALE.

Elle a été aussi écrite sur de l'argile non cuite et contient une liste de rois de Babylone, rangés par dynasties, depuis la première qui régna dans cette ville jusqu'à la dernière qui disparut avec la conquête perse. M. Th. Pinches l'a publiée pour

[1] Uru-azagga, localité voisine de Tell-Loh. D'autres lisent Šišku.

[2] *Records of the past*, nouv. série, t. I, p. 13-14.

la première fois dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 6 mai 1884[1]. Elle ne nous est pas parvenue entière. La durée de chaque règne y est indiquée, ainsi que celle de chaque dynastie. Quelques noms royaux sont écrits en abrégé, spécialement pour la seconde dynastie.

Colonne I. Les onze premières lignes sont perdues.

12. Onze rois [de la dynastie de Babylone] pendant [294 ans].

---

13. Anma[ilu] pendant [5]1 [ans].
14. Ki-an [nibi] pendant 55.
15. Damqi-ili[su] pendant 46.
16. Is-ki-[pal] pendant 15.
17. Sussi-aḫ, pendant 27.
18. Gul-ki-[sar], pendant 55.
19. Kirgal-[daramas (?)], fils du susnommé, pendant 50.
20. A(?)-dara-[kalama], fils du susnommé, pendant 28.
21. A(?)-kur-ul-[anna] pendant 26.
22. Melamma-[kur-kur-ra] pendant 6.
23. Ea(?)-ga[mil?] pendant 9.

---

24. Pendant 368 [ans] les onze rois de la dynastie d'Uru-azagga.

---

25. Kandis pendant 16.
26. Agum-si[pak], son fils, pendant 22.
27. Guya-si[pak] pendant 22.
28. Ussi, son fils, pendant 8.
29. Adu-medas pendant......
30. Tazzi-gurumas (?) pendant.....
31. [Agum-kak-rimi (?) pendant.....]

La ligne suivante de cette colonne I et les treize premières lignes de la colonne II sont perdues.

Colonne II.

14.............. pendant 22.
15.............. pendant 26.
16...... .... pendant 17.

[1] Voir *Proceedings*, t. VI, p. 193-198.

17. Kara..... pendant 2.
18. Gis-am-mé pendant 6.
19. Saga-sal[tiyas] pendant 13.
20. Kasbat (?), son fils, pendant 8.
21. Bil-nadin-sumi (?) pendant 1 an [et] 6 mois.
22. Kara-urus (?) pendant 1 an [et] 6 mois.
23. Ramman-nadin-sum pendant 6.
24. Ramman-sum-uṣur pendant 30.
25. Meli-Sipak (?) pendant 15.
26. Marduk-habal-iddin, son fils, pendant 13.
27. Zamama-nadin-sum pendant 1.
28. Bel-suma..... pendant 3.

---

29. Pendant 576 [ans] 9 mois les 36 rois [de la dynastie des Kassites].

---

30. Marduk... pendant 17.
31..... pendant 6.

La ligne suivante de cette colonne et les quatre premières de la suivante sont perdues.

Colonne III.

5..... pendant 22.
6. Marduk-nadin... pendant 1 an et 6 mois.
7. Marduk-kul[lat], pendant 13.
8. Nabu-nadin... pendant 9.

---

9. Pendant 72 [ans] 6 mois les 11 rois de la dynastie d'Isin.

---

10. Simmas-si[pak] pendant 18.
11. Éa-mukin-[zir] pendant 5 mois.
12. Kassû-nadin-aḥi pendant 3.

---

13. Pendant 21 [ans] 3 mois les trois rois de la dynastie de la terre de la mer [le golfe Persique].

---

14. E-ulbar-sarkin-sum pendant 17.
15. Ninib-kudurri-[uṣur] pendant 3.
16. Silanum (?) Sugamu[na] pendant 3 mois.

---

17. Pendant 20 [ans] 3 mois les 3 rois de la dynastie de Bit-[bazi].

18. An .. (Élamite) pendant 6.

19....... pendant 13.
20....... pendant 3 mois 12 jours.

Les douze lignes suivantes de cette colonne et la première ligne de la colonne IV sont perdues.

Colonne IV.

2. Nabu-suma-yukin [fils de Dakuri] pendant...
3. Nabu-[nasir (Nabonassar de Ptolémée)] pendant 14.
4. Nabu-nadin-zir, son fils, pendant 2 (avant J.-C. 733).
5. Nabu-sum-yukin, son fils, pendant 1 mois et 12 jours (731).

---

6. Les 31 [rois (?)] de la dynastie de Babylone.

---

7. Ukin-zir de la dynastie de Sasî, pendant 3 (731).
8. Pulu [Pôros de Ptolémée] pendant 2. [Il est appelé Théglath-phalasar dans la Chronique babylonienne] (728).
9. Ulula [Salmanasar dans la Chronique babylonienne], de la dynastie de Tinu pendant 5 (726).
10. Marduk-abal-iddin [Mérodachbaladan] de la dynastie de la contrée de la mer pendant 12 (721).
11. Sar-ukin (Sargon) pendant 5 (709).
12. Sin-aḫi-irba [Sennachérib] de la dynastie de Ḫabî le Grand pendant 2 (704).
13. Marduk-zakir-sum, fils d'Ardu..., pendant 1 mois (702).
14. Marduk-abal-iddin, guerrier de Ḫabî, pendant 6 mois (702).
15. Bel-ibni de la dynastie de Babylone pendant 3 (702).
16. Assur-nadin-sum de la dynastie de Habî le Grand pendant 6 (699).
17. Nergal-musesib pendant 1 (693).
18. Musesib-Marduk de la dynastie de Babylone pendant 4 (692).
19. Sin-aḫi-irba [Sennachérib] pendant 8 (688).
20. Assur-aḫi-iddin [Asaraddon] pendant [12] (680).
21. Samas-sum-ukin [Saosdukin] pendant [20].
22. Kandal-[anu] (Kineladanos) pendant [22].

Le reste de la tablette manque[1].

[1] *Records of the past*, nouvelle série, t. I, p. 13-19; *Keilinschrift-*

III.

CANON DE PTOLÉMÉE.

Les noms des derniers rois, à partir de Nabonassar, se retrouvent dans le canon de Ptolémée, qui complète la liste jusqu'à la fin de l'empire perse.

DURÉE du RÈGNE	AV. J.-C.	PTOLÉMÉE	AV. J.-C.	TABLETTE BABYLONIENNE	DURÉE du RÈGNE
14	747	Ναβονασσάρου ἔτη	?	Nabu-naṣir	—
2	733	Ναδίου	733	Nabu-nadin-zir	2 ans.
—	—	....	—	Nabu-sum-ukin	1 mois 12 jours.
5	731	Χίνζηρος καὶ Πώρου ...	731	Ukin-zir	3 ans.
—	—	....	728	Pûlu	2 —
5	726	Ἰλουλαίου...	726	Ulûlai	5 —
12	721	Μαρδοκεμπάδου......	721	Marduk-abal-iddin ...	12 —
5	709	Ἀρκεάνου..........	709	Sar-ukin (Sargon)	5 —
2	704	Ἀβασίλευτα (ἔτη) πρωτ.	704	Sin aḫ-irba	2 —
—	—	....	—	Marduk-zakir-sum	1 mois
—	—	....	—	Marduk-abal-iddin....	6 mois
3	702	Βηλίβου...........	702	Bel-ibni...........	3 ans
6	699	Ἀπαραναδίου	699	Assur-nadin-sum.....	6 —
1	693	Ἡριγεβάλου.........	693	Nergal-musezib	1 —
4	692	Μεσησιμορδάκου......	692	Musezib-Marduk	4 —
8	688	Ἀβασίλευτα δεύτερ...	688	Sin-aḫ-irba	8 —
13	680	Ἀσαριδίνου.........	680	Assur-aḫ-iddin	»
20	667	Σαοσδουχίνου........	?	Samas-sum-(ukin)	»
22	647	Κινηλαδάνου	?	Kandal-(anu)........	»

liche Bibliothek, t. II, 1890, p. 286-289; Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament*, 1892, p. 56-58; E. Schrader, *Die keilinschriftliche babylonische Königsliste*, dans les *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1887, p. 579-607.

DURÉE du RÈGNE	AV. J.-C.	PTOLÉMÉE	AV. J.-C.	TABLETTE BABYLONIENNE	DURÉE du RÈGNE
21	625	Ναβοπολλασσάρου.....	.....	[Nabu-aplu-uṣur [1]. ..	»
43	604	Ναβοκολασσάρου......	.....	[Nabu-kudurri-uṣur] ..	»
2	561	Ἰλλοαρουδάμου	.....	[Amil-Marduk]	»
4	559	Νηρικασολασσάρου. ...	.....	[Nergal-sar-uṣur]	»
17	555	Ναβοναδίου.........	.....	[Nabu-Na'id]........	»
9	538	Κύρου..............	.....	»	»
8	529	Καμβύσου	.....	»	»
36	521	Δαρείου πρώτου	.....	»	»
21	485	Ξέρξου.............	.....	»	»
43	464	Ἀρταξέρξου πρώτου...	.....	»	»
17	421	Δαρείου δευτέρου......	.....	»	»
46	404	Ἀρταξέρξου δευτέρου...	.....	»	»
21	358	Ὤχου..............	.....	»	»
2	337	Ἀγώγου (Arsès)......	.....	»	»
4	335	Δαρείου τρίτου [2]......	.....	»	»

[1] A partir de Nabopolassar, nous ajoutons les noms d'après d'autres monuments.

[2] George le Syncelle, *Chronograph.*, édit. de Bonn, 1829, t. I, p. 390-392; N. Halma, *Chronologie de Ptolémée, Table chronologique des règnes prolongée jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs*, in-4°, Paris, 1819, 2e part., p. 3-4; H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum alten Testament*, p. 68; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 290; Id., *Die keilinschriftliche babylonische Königsliste*, dans les *Sitzungsberichte der k. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1887, p. 606-607; *Nachtrag* (sur le canon de Ptolémée d'après Élie de Nisibe), p. 947-951. Le canon d'Élie de Nisibe, en syriaque et en arabe, a substitué plusieurs noms tirés du livre de Daniel à ceux du canon de Ptolémée. Ainsi on y lit le nom de Balthasar, et le nom de « Darius premier » a été substitué à celui de Nabonide. Le canon donné par Al-Birûni est en tout semblable à celui d'Élie de Nisibe. Voir Ed. Sachau, *The Chronology of ancient nations, english Version of Albiruni*, in-4°, Londres, 1879, p. 101, 397. — Voir à la fin du t. IV, *Appendice*, la traduction de la Chronique babylonienne, qui complète et éclaircit sur plusieurs points la liste de la p. 569 et le Canon de Ptolémée.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME PREMIER.

LA BIBLE ET LES DÉCOUVERTES EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

LES DÉCOUVERTES ARCHÉOLOGIQUES MODERNES EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE.

PREMIÈRE PARTIE.

LE PENTATEUQUE.

LIVRE PREMIER. — De la Création a Abraham.

LIVRE SECOND. — Abraham.

APPENDICES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER

TABLE DES ILLUSTRATIONS.

FIN DE LA TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME PREMIER.

BAR-LE-DUC. — IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE.